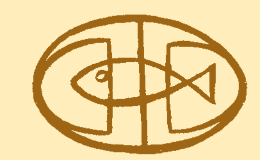
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 58
(2010)

Париж-Москва

Syriaca & Arabica



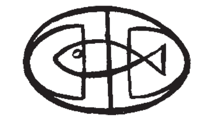
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№58
(2010)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222–1292

СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

«Запад есть Запад, Восток есть Восток» — изрек в своей «Балладе» Р. Киплинг. Но сколь подвижны и взаимосвязаны эти миры в истории! Само движение путешественника, смещающее горизонт, порой побуждало осознавать, что «Западом» может быть и Персия, а «Востоком» — то, что мы сейчас назвали бы сердцем Европы.

Сирийцы в этой исторической игре взаимосвязей исполняли заметную роль, и даже самые отдаленные друг от друга культуры встречались благодаря им. Так, раббан Савма̄, восточный посланец к соверенам Европы, представший с ярлыком хана Аргуна перед коллегией кардиналов, был представителем традиции восточносирийского христианства, и та же традиция засвидетельствована в надписании знаменитой стелы Сиань-фу, найденной отцами-иезуитами в Китае. Подобные связи умножились, когда от Бактрии до Испании раскинулся арабский Халифат, сделавший общеупотребительным арабский язык, что обеспечивало взаимопонимание разобщенных народов и исповеданий и созидало общее в культурном смысле наследие. В одном из своих недавних выпусков «Символ» уже обращался к сему наследию, и в настоящем томе — *Syriaca et Arabica* — мы продолжаем эту тему.

Предлагаемый читателю выпуск открывается вводной статьей А. Трейгера об арабском христианстве, содержащей исторический очерк и обзор арабо-христианской литературы. В этом же разделе помещен материал Н. Селезнева, посвященный экуменической судьбе средневекового арабоязычного экуменического трактата. Вслед за источниковедческим исследованием, дается впервые осуществляемое критическое издание оригинального текста на каршуни, сопровождающееся русским переводом.

Следующий раздел содержит публикации, тематически связанные со взаимодействием христианской и исламской культур. В статье А. Смирнова рассматриваются интерпрета-

ции христианской образности в суфийском и исмаилитском направлениях исламской мысли. Исследование Д. Бумажнова показывает, как один и тот же сюжет — разговор с черепом — преломлялся при перенесениях его из контекста одной культуры в контекст другой. Статья сопровождается подборкой переводов соответствующих фрагментов. В работе С. Минова прослеживаются некоторые из преданий о сотворении Адама, бытовавших в культурах Востока, с выделением основной линии — их мусульманской интерпретации, сказавшейся на славянской версии. К исследованию прилагается перевод *ривāйата* парсийского богослова, предстающий как зеркальное отражение мусульманского сказания. Завершает этот раздел публикация М. Толстолуженко — критическое издание и русский перевод ряда глав из «Книги сокровищ» Иакова бар Шакко, в которых этот западносирийский автор разбирает вопрос Божественного предопределения, изрядно занимавший и исламских мыслителей.

Библейские книги и апокрифическая письменность библейского круга образуют культурное пространство со множеством взаимосвязей и параллелей между различными культурами Востока. Сиро-арабская часть этого корпуса занимает важное место. Статья Д. Морозова представляет собой критический обзор филологических исследований, связанных с арабскими версиями Библии, опубликованных в России за последние два десятилетия. В искусствоведческой работе А. Саминского рассматриваются изображения, иллюстрирующие арабское Евангелие Детства в флорентийской рукописи. Апокрифическим сюжетам детства Спасителя посвящен восточносирийский гимн из сборника «Варда», представленный публикацией А. Притулы, содержащей оригинальный текст гимна и его русский перевод.

Мистико-аскетическое делание — тема публикаций следующего раздела. Работа Г. Кесселя посвящена истории бытования сирийского аскетического текста и сохранения его фрагмента в арабской версии. Параллельно отмечаются моменты рукописной традиции, характерные для произведений подобного рода в целом. А. Трейгер в своем материале представляет письменный памятник, свидетельствующий о переводческой деятельности в монашеских палестинско-синай-

ских кругах, и указывает на пути продолжения церковной письменности византийской традиции в арабоязычной среде.

В следующем далее разделе выпуска помещены статьи, обращающие внимание на различные аспекты литературного творчества. Статья К. Дмитриева посвящена деятельности поэтов-христиан влиятельного сиро-арабского центра в ал-Ḥӣре с особым вниманием к жанру *ḫамрийййāт*. К исследованию прилагается текст и перевод одного из произведений, созданного в русле этой традиции. Работа Ю. Аржанова, в которой прослеживаются особенности сирийских версий изречений Менандра, в их сопоставлении с греческими и арабскими, может служить своего рода иллюстрацией к истории передачи текстов античной классики в восточных переводах.

Разного рода исторические письменные памятники представлены в заключительном разделе выпуска. Ю. Фурман предлагает читателю впервые осуществленный русский перевод части «Всемирной истории» восточносирийского монаха Йōḥаннāна бар Пенкāйē, повествующей о времени арабского завоевания. Следом за ним помещен комментированный перевод ранее не переводившейся части монументального энциклопедического труда служащего канцелярии мамлюкского двора ал-Ḳалḳашандӣ, в которой он излагает собранные им сведения о христианстве и его исповеданиях. Завершает этот раздел и весь выпуск публикация Д. Морозова, представляющая собой впервые предпринимаемое издание двух арабских писем, одновременно отправленных в 1732 г. из Петербурга, судя по всему, в Рим и в небольшую маронитскую деревушку на Ливане — два памятника, где Восток и Запад снова оказались вместе.

Редколлегия выражает глубокую признательность Дмитрию Александровичу Морозову за ценные консультации, предоставленные им в процессе подготовки настоящего выпуска.



Конфессиональное многообразие

Александр Трейгер

Арабское христианство
Краткий обзор

Наряду с другими народами Ближнего Востока, арабы были одними из первых, услышавших евангельскую проповедь. Их присутствие при нисхождении огненных языков в праздник Пятидесятницы зафиксировано в Деяниях Апостолов (Деян 2, 11). Они услышали проповедь апостола Павла, посетившего Аравию (территорию современной Иордании) после своего обращения (Гал 1, 17). Хотя некоторые арабские племена обратились в христианство еще в доисламский период, использование арабского наречия как письменного языка богословия и литургии началось уже после исламского завоевания Ближнего Востока. Именно тот факт, что арабские христианские общины, вот уже на протяжении тринадцати столетий, с VII века по наши дни, ищут способов выражения христианской веры средствами языка, находящегося под сильным исламским влиянием, придает им уникальный культурный облик.

I. Исторический обзор[1]

1. Арабское христианство в доисламский период и свидетельства Корана

Арабы христиане — не только потомки собственно арабов (как кочевников–бедуинов, так и оседлых жителей), принявших

Выражаю признательность Сэмуэлю Ноублу (Samuel Noble) за ценные ссылки и замечания, высказанные в процессе подготовки мной данной статьи.

[1] В дополнение к данному обзору, русскому читателю рекомендуются

христианство в доисламский период. В значительно большей степени, они — потомки других ближневосточных народов, изначально арамео– (сиро–), греко– или коптоязычных, которые затем, постепенно, целиком или частично перешли на арабский язык в период мусульманского владычества.

Христианизация арабских племен Аравийского полуострова началась задолго до возникновения ислама. Г̣ассāниды на севере и лах̮миды на северо-востоке Аравии, в V веке ставшие соответственно миафиситами и «несторианами», служили своего рода «буферными» политическими образованиями для Византийской и Сасанидской империй, защищая их от вторжений других арабских племен[2]. «Несторианство» было представлено в прибрежных областях Катара (Bēṯ Qaṭrāyē), вдоль берегов Персидского залива. В этих местах родился знаменитый восточносирийский подвижник VII века Исаак Сирин, позже переселившийся в Месопотамию[3]. В оазисе Наджрāна (Нагрāна), в юго-западной Аравии, процветала миафиситская христианская община, поддерживавшая связи с эфиопским Аксумским царством. В первой половине VI века христиане Наджрана пережили гонения иудейского правителя З̱ӯ Нувāса; сотни христиан, включая ставшего знаменитым Арефу (ал-Х̣āрис̱а), претерпели мученическую смерть[4]. Благодаря военному вмешательству Эфиопии, христианство в оазисе было восстановлено, и наджранская христианская община просуществовала вплоть до ее изгнания из Аравии вторым халифом Умаром (правил в 634–644 гг.).

статьи «Православной Энциклопедии» на арабо-христианские темы, многие из которых принадлежат перу К. А. Панченко, особенно: *Арабы–христиане* // Т. III. М., 2001, с. 152–155; *Антиохийская Православная Церковь* // Т. II. М., 2001, с. 501–529; *Александрийская Православная Церковь* // Т. I. М., 2000, с. 559–594. См. также на pravenc.ru.

[2] Hainthaler, T., *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*. Louvain, 2007.

[3] Brock, S., *Syriac Authors from Bēth Qaṭrāyē* // ARAM 11–12 (1999–2000), p. 85–96.

[4] Shahid, I., *The Martyrs of Najrān: New Documents*. Leuven, 1971; Beaucamp, J. et al., *La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie ḥimyarite* // ARAM 11–12 (1999–2000), p. 15–83; Аржанов, Ю. Н., *К истории христианства и иудаизма в доисламской Аравии* // Символ № 55, Париж–Москва, 2009, с. 287–307.

К началу VII века мы имеем свидетельства присутствия христиан в самом сердце Аравии, в Ḥиджа̄зе и Неджде, причем оно было, по всей видимости, достаточно значительным, чтобы привлекать неофитов. Так, мусульманская традиция свидетельствует о том, что двоюродный брат жены Муḥаммада по имени Вараḳа ибн Науфал еще до возникновения ислама обратился в христианство и был сведущ в христианских писаниях[5]. И хотя его образ использовался мусульманскими авторами в апологетических целях — как христианин, который признал и предрек пророческую миссию Муḥаммада — тем не менее примечательно, что мусульманские историки не видели ничего неправдоподобного в том, что родственник Муḥаммада был христианином.

Коран неоднократно упоминает христиан и полемизирует с ними, называя их «ан-Наṣа̄ра̄» («назореи») или, в одном месте, «ахл ал-Инджӣл» («народ Евангелия»). Не приходится сомневаться, что имелись в виду в первую очередь именно арабы-христиане, проживавшие на Аравийском полуострове. Ранее высказывались предположения, что данные арабы-христиане придерживались некоей еретической разновидности христианства, где утверждалось, например, что Дева Мария является одним из лиц Святой Троицы, но в наши дни стало общепринятым мнение, что аравийские христиане той поры принадлежали к тем же разновидностям ближневосточного христианства, которые существуют и по сей день (за очевидным исключением тех сообществ, которые сформировались позднее VII века)[6].

Коран относит христиан, наряду с иудеями и некоторыми другими религиозными сообществами, к «ахл ал-Кита̄б», «людям Писания», и даже утверждает, что христиане более благорасположены по отношению к мусульманам, нежели иудеи и

---

[5] Robinson, C. F., *Waraḳa b. Nawfal // Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., vol. XI, p. 142–143; Osman, Gh., *Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina* // The Muslim World 95:1 (2005), p. 67–80 (благодарю Н. Н. Селезнева, обратившего мое внимание на эту публикацию).

[6] Griffith, S., *Syriacisms in the 'Arabic Qur'ān': Who were those who said 'Allāh is third of three' according to* al-Mā'ida *73?* // M. M. Bar-Asher et al. (eds.), *A Word Fitly Spoken*, Jerusalem, 2007, p. 83*–110*.

многобожники, «потому, что у них есть пресвитеры и подвижники благочестия; и потому, что они не горды» (5, 82/85; пер. Г. С. Саблукова). Тем не менее, он настроен весьма критически к основым положениям христианского вероучения. Коран отвергает христианское исповедание Святой Троицы (5, 73/77) и Боговоплощения. Принимая, что Иисус есть Мессия-Христос («ал-Масӣх̣»), «посланник от Бога», «Слово Бога, которое Он низвел на Марию» и «Дух от Бога», он в то же время категорически отрицает Божественное Сыновство Иисуса, а христианское исповедание в Нем Бога называет неуместным «излишеством» (4, 171/169). В Коране признается, что Иисус был рожден девой (19, 19–22), совершал чудеса, и был «укрепляем» Святым Духом (2, 87/81; 2, 253/254; 5, 110/109), но отрицается, что Он умер на кресте и воскрес из мертвых. Известный коранический аят утверждает — на докетический манер, — что распятие Иисуса было лишь кажущимся, а в действительности Бог вознес Его к Себе (4, 157/156). Последнее утверждение без устали муссировалось в мусульманско–христианской полемике на протяжении столетий.

2. Исламское завоевание и его последствия для ближневосточного христианства

Следствием исламского завоевания Ближнего Востока явился тот факт, что христиане трех восточных патриархатов — Александрии, Антиохии и Иерусалима, а также христиане Сасанидской империи, северной Африки и Испании, общим числом составлявшие, на тот период, примерно половину христианского населения земного шара, оказались подданными мусульманского халифата[7].

Это создало кардинально новую ситуацию во многих отношениях. Во-первых, христиане, так же, как иудеи и некоторые другие религиозные сообщества, стали «подчиненными общинами» («ахл аз̱-з̱имма»)[8]. Имея определенную религиозную автономию и будучи освобожденными от воинской по-

---

[7] Griffith, S., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008, p. 11.

[8] Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut, ²1995.

винности в обмен на выплату подушной подати (*джизйа*), они, тем не менее, подпадали под целый ряд ощутимых ограничений. Среди прочего, запрещалось строительство новых и ремонт старых церковных и монастырских зданий, обращение мусульман в христианство и отговаривание кого-либо, даже ближайших родственников, от принятия ислама. Христианам также возбранялось ездить верхом на лошадях, носить меч, и вообще уподобляться мусульманам в одежде, речи и поведении. Они обязаны были носить особую одежду, в том числе характерный пояс (*зуннāр*, от греч. *зонарион*). За соблюдением этих ограничений не всегда следили со всей строгостью, но тем не менее они были оговорены и письменно зафиксированы, так что в зависимости от расположения мусульманского правителя все эти требования могли в любой момент быть приведены в действие, как и случалось, например, при аббасидском халифе ал-Мутаваккиле (правившем в 847–861 гг.) или фатимидском халифе ал-Х̣āкиме (правившем в 996–1021 гг.), о котором речь пойдет ниже.

Во-вторых, связи между христианскими общинами бывших восточных провинций Византийской империи и собственно Византией были разорваны или, по крайней мере, затруднены. В то же время эти общины оказались интегрированными в единую государственную структуру с другими христианскими сообществами Востока, в том числе «несторианскими» христианами бывшей Сасанидской Персии. В отличие от византийцев, которые поддерживали халкидонитов и преследовали миафиситов, а также сасанидов, которые покровительствовали Церкви Востока, мусульманские власти не вникали в церковные разделения и не желали учитывать расхождения между различными христианскими сообществами[9]. Это создавало новое положение дел, при котором христианам различных убеждений приходилось соревноваться за близость к мусульманским властям и их признание, защищать свое учение от обвинений как со стороны представителей других христианских исповеданий, так и со стороны мусульман, и в свою очередь полемизировать и с теми, и с другими. Таким образом межхристианская и христианско–мусульманская полемика

---

[9] Morony, M., *Iraq after the Muslim Conquest*. Piscataway, 2005, p. 346.

стала характерным жанром христианской литературы исламского периода.

В-третьих, вследствие исламских завоеваний на всей территории халифата начался процесс арабизации христианского населения. Реакции на это явление были неоднозначными. Альвар Павел (ум. в 860 г.), живший в мусульманской Испании, сетовал, что христиане забывают латынь и переходят на арабский[10], и подобные же сетования, только в связи с коптским, содержатся в египетском «Апокалипсисе Самуила Ḳаламӯнского»[11]. С другой стороны, халкидониты в палестинских монастырях уже в VIII веке охотно перешли на арабский язык, который служил им эффективным средством передачи богословской мысли, постепенно вытесняя из употребления греческий и арамейский[12]. В этот процесс постепенно вовлекались и другие христианские общины исламского Востока, и к IX веку мы уже наблюдаем расцвет арабо-христианской литературы различных жанров.

В-четвертых, арабизация сопровождалась гораздо более медленным, но, тем не менее, устойчивым процессом исламизации. Социальные и экономические факторы подталкивали христиан, особенно с начала аббасидского периода (с 750 г.), к принятию ислама. Обращение в ислам освобождало их от по-

---

[10] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 152.

[11] Это произведение было изначально написано по-коптски, но сохранилось, по иронии судьбы, только в арабской версии. См. Zaborowski, J. R., *From Coptic to Arabic in Medieval Egypt* // Medieval Encounters 14:1 (2008), p. 15–40; Papaconstantinou, A., *They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest* // Le Muséon 120:3–4 (2007), p. 273–299; Rubenson, S., *Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt* // Medieval Encounters 2 (1996), p. 4–14.

[12] Griffith, S., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine.* Aldershot, 1992; idem, *Beginnings of Christian Theology in Arabic.* Aldershot, 2002; Idem, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 45–74; Levy–Rubin, M., *Arabization and Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period* // Kofsky, A., Stroumsa, G. G. (eds.), *Sharing the Sacred.* Jerusalem, 1998, p. 149–162; Leeming, K., *The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites* // ARAM 15 (2003), p. 239–246; Wasserstein, D. J., *Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad* // Scripta Classica Israelica 22 (2003), p. 257–272.

душной подати и обеспечивало бóльшую социальную мобильность[13]. Отступничество же от ислама согласно шариату каралось смертной казнью. Таким образом, нам известно о немалом числе христиан, которые после принятия ислама и последующего возвращения в христианство были казнены по распоряжению мусульманских властей[14]. Истории подобных новомучеников служили действенным средством в руках христианских иерархов для предотвращения исламизации их паствы.

Учитывая все вышесказанное, не удивительно, что одной из основных реакций на мусульманские завоевания стало появление в христианской среде апокалипсических сочинений, в которых мусульманские завоевания рассматривались как божий бич, наказующий христиан за их грехи, и как предвестия надвигающегося конца света[15]. С течением времени, однако, становилось ясно, что мировая история не завершается, и что мусульманское владычество приобретает постоянный характер. Осознав это, христиане стали постепенно приспосабливаться к новым реалиям. Сложно дать общую оценку христианской истории мусульманского периода. В общем и целом, христиане (наряду с иудеями и другими религиозными сообществами) сосуществовали с мусульманами в хотя и неравном, но, тем не менее, «плюралистическом» равновесии[16], и им удавалось, вопреки значительному социальному давлению, сохранять целостность своих общин. Однако периодические катаклизмы, о которых речь пойдет ниже, разрушали сложившееся равновесие и наносили непоправимый ущерб ближневосточным христианским общинам, приводя их с течением времени к заметному упадку[17].

---

[13] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 34–35, со ссылкой на Зуḳнӣнскую хронику; Idem, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*. Baker Hill, Kottayam, 1995, p. 6.

[14] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 147–153; Hoyland, R., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997, p. 336–386.

[15] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 23–35; Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*.

[16] *pluralist equilibrium* — термин Уильяма Дэлрампла (William Dalrymple).

[17] Bat Ye’or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihād to*

3. Судьбы арабского христианства с VII-го по XIX век

Уже в период правления династии Омейядов, мусульманские власти заявили о своих притязаниях на христианские религиозные центры, вследствие мусульманских завоеваний оказавшиеся на территории халифата. Наиболее отчетливо это прослеживается на примере «Купола Скалы» («Ḳуббат аṣ-Ṣаẖра») в Иерусалиме, возведенного при халифе ʻАбд ал-Малике (правил в 685–705 гг.), и на примере омейядской мечети в Дамаске, построенной при его сыне ал-Вал*и*̄де (правил в 705–715 гг.). «Купол Скалы» на Храмовой горе был сооружен с целью затмить своим величием христианские церкви Иерусалима. Коранические стихи, венчающие его фасады, направлены против христианских догматов о Троице и Боговоплощении[18]. Омейядская мечеть в Дамаске была построена на месте православной церкви св. Иоанна Крестителя, реквизированной мусульманскими властями. В 721 г. омейядский халиф Йаз*и*̄д II (правил в 720–724 гг.) издал указ, запрещавший выставление крестов и икон и предписывавший их уничтожение. Данный указ, по счастью не возымевший долгосрочного влияния, вызвал волнения среди христианского населения халифата и, вероятно, оказал воздействие на возникновение иконоборчества в Византии[19]. Вместе с тем, на протяжении всего омейядского периода христиане продолжали сохранять влиятельное положение в обществе и играли важную роль в омейядской администрации, в которой состоял — до своего ухода в обитель св. Саввы — и св. Иоанн Дамаскин.

При аббасидах халифатский престол был перенесен из Да-

Dhimmitude. Madison, NJ, 1996, возможно, несколько перегибает палку, утверждая, что данный упадок был непрерывным и беспросветным процессом и прямым следствием исламской теории джихāда. Впрочем, этот вопрос может быть решен только в рамках всестороннего исследования истории ближневосточного христианства, которого на сегодняшний день не существует.

[18] Grabar, O., *The Dome of the Rock*. Cambridge, MA, 2006; Kaplony, A., *The Ḥaram of Jerusalem, 324–1099*. Stuttgart, 2002.

[19] Griffith, S., *Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times* // Groneberg, B. et al. (eds.), *Die Welt der Götterbilder*. Berlin / New York, 2007, p. 347–380.

маска в новую столицу Багдад. Это сыграло на руку Церкви Востока, чей центр традиционно находился в Ираке, но отрицательно сказалось на других христианских сообществах, в особенности халкидонитах, пользовавшихся влиянием при омейядах. Католикос Церкви Востока Ṭӣмāтē'ōс I (католикос в 780–823 гг.) не преминул перенести патриарший престол из Селевкии–Ктесифона, бывшей сасанидской столицы, в Багдад, поближе к аббасидскому двору. В аббасидский период христиане внесли значительный вклад в развитие арабской культуры как переводчики философских, естественнонаучных и медицинских трактатов с греческого и сирийского языков на арабский[20].

Отвоевание византийцами Антиохии и ее окрестностей в 969 году ознаменовало начало чрезвычайно важного периода в жизни православных арабов[21] этой области[22]. Воссоединенные с Византией, православные арабы занялись переводом своего святоотеческого наследия на арабский язык. Сделанные ими

---

[20] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco–Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries).* London / New York, 1998; Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 106–128.

[21] Православными арабами я называю арабоязычных православных христиан византийской традиции (по-арабски: *ар-Рӯм*). Их также традиционно называли мелькитами, но затем это название закрепилось за католиками византийского обряда; см. Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы: XIX–начало XX века*. М., 1971, с. 351, прим. 57; Griffith, S., *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam, 750–1050 CE* // Limor, O., Stroumsa, G. G. (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land*. Turnhout, 2006, p. 173–202.

[22] Ciggaar, K., Metcalf, M. (eds.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean: I. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*. Leuven, 2006; Kennedy, H., *Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again* // Idem, *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Aldershot, 2006, VII; Todt, K.-P., *Notitia und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh.* // Orthodoxes Forum 9 (1995), S. 173–185; Idem, *Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit* // Byzantinische Zeitschrift 94 (2001), S. 239–267; Idem, *Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien ... (635–1365)* // Le Muséon 119:1–2 (2006), S. 3–88; Кривов, В. В., *Арабы–христиане в Антиохии X–XI вв.* // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996, с. 248–249.

переводы позднее использовались арабоязычными христианами других конфессий, в особенности коптами, и некоторые из них впоследствии легли в основу переводов с арабского языка на эфиопский (ге‘ез).

Взятие Антиохии византийцами совпало по времени с завоеванием Палестины фатимидами. Фатимидское правление в Египте и Сирии было, как правило, настроено относительно терпимо по отношению к не-мусульманам вообще и христианским общинам в частности, но бывали и исключения, как упоминавшийся выше халиф ал-Ḥа̄ким. Придя к власти, этот, как поговаривали, психически неуравновешенный правитель начал беспрецедентные гонения на египетских христиан (как коптов, так и арабо-православных) и иудеев. Его политику почувствовали на себе и христиане Палестины. В 1009 году он приказал разрушить иерусалимский храм Воскресения (храм Гроба Господня). Храм был разрушен до основания[23]. Его восстановление началось вскоре после разрушения и было завершено на византийские средства в 1040-х гг.[24]. Ряд других церквей были также разрушены или превращены в мечети. В течение этого периода многие египетские и палестинские христиане, включая знаменитого историка Йаḥью ал-Анṭа̄кӣ, чья хроника — важнейший источник о событиях того времени, бежали в византийскую Антиохию.

В эпоху Крестовых походов местные христиане, которые, судя по всему, тогда еще составляли большинство в Сирии и Палестине, сохраняли нейтралитет, не входя в союзнические отношения с франками. Крестоносцы, со своей стороны, относились к ним с подозрительностью, поскольку культура этих христиан, сирийцев и арабов, не позволяла со всей очевидностью отличать их от мусульман. К тому же, с точки зрения латинской Церкви все они были еретиками или схизматиками, что автоматически предполагало необходимость их подчинения франкам[25]. Во время захвата Антиохии крестоносца-

---

[23] Canard, M. *La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥâkim et l'histoire de la descente du feu sacré* // Byzantion 25 (1965), p. 16–43.

[24] Biddle, M. *The Tomb of Christ*. Gloucestershire [UK], 1999, p. 74–81.

[25] Prawer, J., *Social Classes in the Crusader States: The 'Minorities'* // Zacour, N. P., Hazard, H.W. (eds.), *A History of the Crusades*. Vol. 5: *The Impact of*

ми в 1098 году местные христиане даже подверглись резне наряду с мусульманами[26]. Впоследствии крестоносцы были склонны относиться к представителям сиро-ортодоксальной (миафиситской) и армянской Церквей лучше, нежели к грекам и православным арабам, подозреваемым в симпатиях к Византии. Сиро-ортодоксы даже приобрели право — впервые в истории — на обладание собственной часовней в иерусалимском храме Гроба Господня[27]. Нужно отметить также, что в эпоху крестоносцев марониты, западносирийские христиане Ливанских гор, изначально придерживавшиеся монофелитства, в 1182 году официально вступили в унию с Римом.

Ближневосточные христиане пережили относительное «затишье» при сельджуках и айюбидах и довольно драматичный «ренессанс» при монголах[28]. В 1258 году монголы захватили Багдад и положили конец аббасидскому халифату. Мусульманское население города было вырезано, а христиане были пощажены, благодаря жене Хӯла̄гӯ-хана, которая сама была христианкой. Монгольские ханы первоначально покровительствовали христианам, отменили подушную подать, разрешили строительство и ремонт церковных зданий и даже сами подумывали перейти в христианство[29]. Однако когда этого не случилось и они приняли ислам, христиане Ирака, рассматри-

the Crusades on the Near East. Madison, WI, 1985, p. 59–115; MacEvitt, C., *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance.* Philadelphia, 2007; Rose, R. B. *Pluralism in a Medieval Colonial Society: The Frankish Impact on the Melkite Community during the First Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099–1187* (Ph.D. diss.). Graduate Theological Union, 1981; Pahlitzsch, J. *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit: Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*. Berlin, 2001; Jotischky, A. *Ethnographic Attitudes in the Crusader States: The Franks and the Indigenous Orthodox People* // Ciggaar, K., Teule, H. (eds.), *East and West in the Crusader States. Context, Contacts, Confrontations III.* Leuven, 2003, p. 1–20.

[26] Ciggaar–Metcalf, *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, p. 247.

[27] Prawer, *Social Classes in the Crusader States*, p. 76; MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East*, p. 169.

[28] Fiey, J.-M., *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.).* Louvain, 1975.

[29] Некоторые из народов, составлявших монгольскую империю — уйгуры, найманы, кераиты, — уже были христианами («несторианами»).

вавшиеся как ставленники и пособники монголов, подверглись жестокой расправе.

В 1260 году Мамлюки одержали победу над монголами в Палестине, при ‘Айн-Джа̄лӯте, а восемь лет спустя осадили и захватили Антиохию, отбив ее у франков. В Антиохии они частично вырезали, а частично увели в плен христианское население, разрушив церкви и окрестные монастыри (в том числе монастырь преп. Симеона Дивногорца, один из наиболее значительных центров арабской православной культуры)[30]. Разоренный и опустошенный, Антиохийский патриархат еще долго после этого не имел постоянной резиденции, и только в 1365 году расположился в Дамаске, где и находится по сей день[31].

XIV и XV века явились периодом наиболее ощутимого упадка ближневосточного христианства. Нетерпимость мусульман к христианам достигла апогея, как об этом свидетельствуют антихристианские сочинения мусульманского богослова Ибн Таймиййи (ум. в 1328 г.)[32]. Ближневосточные христианские общины также подорвала чума, пришедшая в исламский мир около 1347 года и унесшая жизни от одной четверти до одной трети населения Сирии и Египта[33]. Жестокие военные кампании Тимура (ум. в 1405 г.) подвергли христианское население Месопотамии истреблению и нанесли Церкви Востока удар, от которого она так и не смогла полностью оправиться. Из ее общин уцелели лишь бывшие в горах север-

---

[30] Nasrallah, J., *Histoire du mouvement littéraire dans l’église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. III.1, Louvain/Paris, 1983, p. 63–65; Idem, *Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon* // Syria 49 (1972), p. 127–159, особ. 132–153; Djobadze, W., *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*. Stuttgart, 1986, p. 57–115; Morray, D. W., *The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandağ* // Orientalia Christiana Periodica 60 (1994), p. 619–623.

[31] Todt, *Notitia und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates*, p. 85–87; Korobeinikov, D., *Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* // Al-Masāq 15:2 (2003), p. 197–214; 17:1 (2005), p. 1–29.

[32] Michel, Th. F. (tr.), *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*. Delmar, NY, 1984.

[33] Shoshan, B., *Wabā’ [Plague]* // Encyclopaedia of Islam, 2nd edn., vol. XI, p. 2–3.

ного Ирака и те, что остались вне досягаемости Тимура — в южной Индии.

В османский период, начиная с XVI века, арабо-христианские общины Леванта стали возрождаться и в XVII веке пережили культурный подъем[34]. Об этом свидетельствует, в частности, возросшее число арабо-христианских рукописей, датируемых XVII веком, по сравнению с предшествующим трехсотлетним периодом, от которого до нас дошло ничтожно малое количество списков. Подъем в эту эпоху находит выражение и в устойчивом росте христианского населения Леванта[35].

В период с XVI по XVIII века усилиями западных миссионеров некоторые ближневосточные христианские общины вошли в унию с Римом и образовали так называемые восточные католические Церкви. Это имело следствием раскол каждого ближневосточного христианского сообщества надвое: на тех, кто принял унию и тех, кто ее отверг. Восточные католики рассматривают себя как своеобразный «мост», соединяющий христианский Восток и христианский Запад и поэтому активно участвуют в экуменическом движении. В то же время они подвергаются критике со стороны отвергших унию христиан за отказ от своей традиции. Последние призывают их отказаться от унии и вернуться в лоно «Матери-Церкви».

Тот факт, что в течение османского периода все восточные православные сообщества были объединены в единую общину (*миллет*), подчиненную Константинопольскому патриарху, имел заметное влияние на другие патриархаты: их литургические обычаи были приведены в соответствие с константинопольскими, а во главе этих патриархатов были поставлены представители греческого духовенства[36]. Иерусалимским и

---

[34] *Арабская Псалтырь: Приложение в факсимильному изданию Рукописи А 187 (Арабская петербургская лицевая Псалтырь) из собрания Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал)* / Подг. Вал. В. Полосин, Н. И. Сериков, С. А. Французов. (Серия «Mirabilia»). СПб. / Воронеж, 2005, с. 21 и слл., 125 и слл.

[35] Courbage, Y., Fargues, Ph., *Christians and Jews under Islam.* London/New York, 1997, p. 57–90 (где приводятся важные статистические данные).

[36] В Антиохийском патриархате это произошло в результате раскола в 1724 г. Иерусалимским и Александрийским патриархатами к тому времени уже управляли греки.

Александрийским патриархатами по сей день управляют греки, тогда как Антиохийский, при активной дипломатической поддержке со стороны Российской империи, с 1899 года взяли в свои руки православные арабы[37].

В XIX веке экономические и политические причины привели к кровавому конфликту между друзами и маронитами Ливана, в котором Великобритания традиционно покровительствовала первым, а Франция — вторым. В 1860 году от шести до десяти тысяч христиан было убито друзскими войсками. Беспорядки охватили и Дамаск, где мусульманская чернь, преимущественно из бедных районов города, разрушила христианский квартал. Несколько тысяч христиан города погибло в погромах, но многие были спасены, усилиями ссыльного алжирского эмира ‘Абд ал-Ḳā̄дира и его гарнизона, а также простыми мусульманами[38].

4. Арабское христианство в XX и начале XXI века

Хорошо известно, что практически все христианское население Анатолии, состоявшее главным образом из армян, ассирийцев и греков, было уничтожено, выселено, эвакуировано или бежало в годы Первой мировой войны и Греко-Турецкой войны 1919–1922 гг., а все греческое население Восточной Фракии (за исключением Константинополя) а также турецкоязычные христиане Анатолии были переселены в Грецию согласно Лозаннскому договору 1923 года. Эта печальная судьба миновала арабов-христиан Антиохии и Александретты, так как после Первой мировой войны эта область первоначально вошла в состав Сирии, находившейся под французским кон-

[37] Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы: XIX—начало XX века*. М., 1971, с. 316–318; Якушев, М. И., *О восстановлении арабского патриаршества в Антиохийском патриархате* // Ломоносовские чтения: Востоковедение (апрель 2006 г.). Тезисы докладов. М., 2006, с. 374–379.

[38] Fawaz, L. T., *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley, 1994; Кобищанов, Т. Ю., *Дамасская резня* // Православная Энциклопедия, Т. XIII. М., 2006, с. 699–700; Его же, *Друзско–маронитский конфликт* // Православная Энциклопедия, Т. XVI. М., 2007, с. 286–287. См. также на pravenc.ru.

тролем, и отошла к Турции только в 1939 году. В XIX и XX веках арабы-христиане, в особенности ливанцы и палестинцы, сыграли заметную роль в возрождении арабской литературы[39], национального самосознания и политической активности[40]. Во время палестинской катастрофы («Накбы») 1948 года, многие палестинские христиане лишились своих земель и домов и стали беженцами, разделив таким образом судьбу своих соотечественников–мусульман.

С середины XX века православные арабы Антиохийского патриархата переживают духовное возрождение, выразившееся, в частности, в создании в 1942 году православного молодежного движения по инициативе Джорджа Ḫодра (ныне митрополит Гор Ливанских) и других активистов[41]. Среди проявлений этого возрождения — возобновление монашеской деятельности монастыря св. Георгия (Дейр ал-Ḥарф) в Ливане[42], основание в северном Ливане православного Баламандского университета, новые переводы многих творений греческих отцов Церкви на арабский язык и появление на арабском языке оригинальных исследований, посвященных арабо-пра-

---

[39] В литературное возрождение значительный вклад внесли основатель жанра «исторической повести» Джурджӣ Зейдāн (1861–1914, православный араб), переводчик «Илиады» на арабский язык Сулеймāн ал-Бустāнӣ (1856–1925, маронит), ливанско-американский писатель Джибрāн Ḫалӣл Джибрāн (1883–1931, маронит), ливанский писатель Михаил Найми (1889–1988, православный араб), иерусалимский просветитель и писатель Ḫалӣл ас-Сакāкӣнӣ (1878–1953, православный араб), палестинский новеллист Эмиль Ḥабӣбӣ (1922–1996, протестант), современный ливанский автор Элияс Ḫӯрӣ (род. в 1948 г., православный араб).

[40] Как участники арабских национально-политических движений заслуживают особого упоминания основатель партии Баас (Ба‘с̱) Мишель ‘Афлаḳ (1910–1989), основатель Народного фронта за освобождение Палестины Джордж Ḥабаш (1926–2008), арабский мыслитель националистического толка Константин Зурейḳ (1909–2000) — все принадлежали к арабо-православному сообществу, хотя придерживались марксистской идеологии. Заметное число христиан и среди палестинских интеллектуалов и политиков, таких как Эдуард Са‘ӣд, Ḥанāн ‘Ашрāвӣ, ‘Афӣф Ṣафӣйе и ‘Азмӣ Бишāра.

[41] Nahas, G. N., *Le Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe* // Proche-Orient Chrétien 43 (1993), p. 69–81.

[42] Kassatly, H., *La communauté monastique de Deir el Ḥarf.* Balamand, Lebanon, 1996.

вославной Церкви и истории Антиохийского патриархата. К числу последних следует отнести, например, монографию архимандрита Тӯмы Бӣṭāра «Забытые святые Антиохийский традиции», к сожалению не переведенную с арабского на другие языки[43]. Маттā ал-Мискӣн («Матфей Бедняк») (1919–2006), монах монастыря святого Макария в египетском Ските, стоял во главе подобного духовного движения в Коптской Церкви[44]. В маронитской среде также наблюдаются признаки возрождения подвижнического образа жизни[45].

В XX и начале XXI века число арабов-христиан среди населения Ближнего Востока в процентном отношении резко сократилось. Это вызвано, в основном, ростом христианской эмиграции, которая всегда (с XIX века) значительно превышала мусульманскую, но приняла поистине катастрофические масштабы вследствие арабо-израильского конфликта, гражданской войны в Ливане (1975–1990 гг.) и американской интервенции в Ираке в 2003 году. Однако и теперь арабо-христианские общины сохраняют свое культурное значение во многих странах Ближнего Востока, особенно Ливане, Сирии, Иордании и Египте, где функционируют старые, а порой даже открываются новые церкви и монастыри. Арабо-христианские общины разных конфессий существуют в наши дни во многих странах Европы, Северной и Южной Америке и Австралии. Эти общины поддерживают прочные связи с родиной.

---

[43] Bīṭār, T., *al-Qiddīsūn al-mansiyyūn fi al-turāth al-Anṭākī.* Duma, Lebanon, 1995.

[44] Matthew the Poor, *Communion of Love.* Crestwood, 1984; Idem, *Orthodox Prayer Life: The Interior Way.* Crestwood, 1983; Zanetti, U., *Tradition et modernité dans l'Église copte* // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996, с. 221–238; O'Mahony, A., *Coptic Christianity in Modern Egypt* // Angold, M. (ed.), *Eastern Christianity.* Cambridge, 2006, p. 488–510.

[45] Hourani, G. G., Habachi, A. B., *The Maronite Eremitical Tradition: a Contemporary Revival* // Heythrop Journal 45 (2004), p. 451–465.

II. ОБЗОР АРАБО-ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Переводы с греческого и других языков

Начиная с VIII века, значительная часть христианского письменного наследия — Библия, апокрифы, жития святых, проповеди, творения отцов Церкви и литургия — была постепенно переведена с греческого, сирийского и коптского на арабский язык.

Первые систематические переводы христианской литературы были сделаны в православных палестинских монастырях, в частности, в монастыре св. Саввы (Ма̄р Са̄ба̄) в Иудейской пустыне. Именно там творения св. Исаака Сирина были практически одновременно переведены с сирийского оригинала на греческий, грузинский и арабский языки[46]. Позднее, как уже упоминалось выше, переводы церковной литературы на арабский язык осуществлялись в Антиохии и ее окрестностях после отвоевания этой области византийцами в 969 году[47]. Арабо-православный диакон ‘Абдалла̄х ибн ал-Фаḍл ал-Анṭа̄кӣ (сер. XI в.) — вероятно, наиболее плодотворный переводчик этого периода. Он перевел на арабский язык творения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Максима Исповедника, Псевдо-Кесария, Иоанна Дамаскина, Андрея Критского и Исаака Сирина (последние — с греческой версии, созданной ранее в монастыре св. Саввы). Нужно добавить, что сделанный им арабский перевод Псалтири пользовался огромной популярностью и до сих пор используется в арабо-христианском мире[48]. В начале XI века переводческая деятельность перекинулась и на Дамаск. Именно здесь арабо-

---

[46] Brock, S., *From Qaṭar to Tokyo, by Way of Mār Sābā: The Translations of Isaac of Beth Qaṭrāyē (Isaac the Syrian)* // ARAM 11–12 (1999–2000), p. 475–484; Brock, S., *Syriac into Greek at Mār Sābā: The Translation of St. Isaac the Syrian* // Patrich, J. (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, 2001, p. 201–208.

[47] Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. III:1, p. 196–220, 273–310, 387–391.

[48] *Арабская Псалтырь: Приложение в факсимильному изданию Рукописи А 187.*

православный переводчик Ибн Саḫḳӯḳ работал над полным арабским переводом произведений Дионисия Ареопагита[49].

Благодаря этим арабским переводам до нас дошли некоторые памятники святоотеческой письменности, не сохранившиеся на греческом. С одним из таких замечательных творений, сохранившимся в арабском переводе, читатель может ознакомиться, открыв специально посвященный ему материал далее в этом выпуске[50].

2. Богословие и полемика

Как было отмечено выше, одними из первых стали использовать арабский язык в богословских целях арабоязычные православные монахи в Палестине. К X веку арабский язык стал использоваться в этом качестве представителями всех конфессий христианского Востока. Самые ранние работы такого рода обыкновенно безымянны, но трех наиболее значительных авторов, ранее других начавших писать на арабском, мы можем назвать. Это — Феодор Абӯ Ḳурра (арабо-православный)[51], Абӯ Ра̄ʼиṭа ат-Такрӣтӣ (сиро-ортодокс, «яковит»)[52] и ʻАмма̄р ал-Баṣрӣ (Церковь Востока, «несторианин»)[53]. Абӯ Ḳурра известен прежде всего своим трактатом в защиту иконопочитания, в котором он следовал по стопам Иоанна Дамаскина.

---

[49] Treiger, A., *New Evidence on the Arabic Versions of the* Corpus Dionysiacum // Le Muséon 118 (2005), p. 219–240; Idem, *The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's* Mystical Theology, *Chapter 1* // Le Muséon 120 (2007), p. 365–393.

[50] См.: Трейгер, А., *«Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе*.

[51] Lamoreaux, J. C. (tr.), *Theodore Abu Qurrah*. Provo, 2005; Максимов, Ю., *Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом* // Богословский сборник 10 (2002), с. 114–123; Максимов, Ю., Алексанян, А., *Феодор Абу Курра, епископ Каррский,* Диалоги с мусульманами // Богословский сборник 10 (2002), с. 124–136.

[52] Keating, S. T., *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rāʼiṭah*. Leiden, 2006.

[53] Griffith, S., *ʻAmmār al-Baṣrī's* Kitāb al-burhān: *Christian* Kalām *in the First Abbasid Century* // Le Muséon 96 (1983), p. 145–181; Beaumont, M., *ʻAmmār al-Baṣrī on the Incarnation* // Thomas, D. (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ʻAbbāsid Iraq*. Leiden, 2003, p. 55–63.

Трактат был написан в ответ на сложное положение дел в Эдессе (совр. Урфа), где местные христиане, под воздействием мусульманского окружения, отказывались от почитания известного нерукотворного образа Христа, так называемого эдесского Спаса Нерукотворного, или «мандилия»[54].

Формулируя свое тринитарное богословие, арабы-христиане имели тенденцию представлять ипостаси Троицы как «атрибуты» единой божественной сущности. Хотя этот подход по существу является модалистским, тем не менее, он оказался весьма популярным в арабо-христианских кругах. Причина этому — в том, что подобный подход был менее уязвим для мусульманских обвинений христиан в тритеизме, чем традиционная каппадокийская триадология. Как только ипостаси переопределялись как «атрибуты», арабо-христианские богословы могли апеллировать к тому факту, что мусульмане и сами признают наличие божественных атрибутов, а значит, логически рассуждая, не имеют причин не соглашаться с догматом о Св. Троице[55].

Особый жанр арабо-христианской литературы представлен богословскими «энциклопедиями», особенно популярными среди арабоязычных коптов XIII столетия, «золотого века» коптской арабоязычной письменности. Энциклопедический труд ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля — «Свод основ религии» в семи частях, составленный около 1263 года, — наиболее известный пример такого рода сочинений[56]. Ибн ал-'Ассāл привлекает разнообразные греческие (как философские, так и святоотеческие) источники, доступные ему в арабских перево-

---

[54] Griffith, S. (tr.), *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons ... by Theodore Abu Qurrah*. Leuven, 1997.

[55] Haddad, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050*. Paris, 1985; Swanson, M. N., *The Trinity in Christian-Muslim Conversation* // Dialog 44:3 (2005), p. 256–263.

[56] al-Mu'taman ibn al-'Assal, *Majmū' uṣūl al-dīn* [*Summa dei principi della Religione*], ed. W. Abullif, Italian tr. B. Pirone, 6 vols., Cairo/Jerusalem, 1998–2002; Abullif, W., *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi "Majmū' uṣūl al-dīn" wa-taḥqīqihi*. Cairo/Jerusalem, 1997; Idem, *Les sources du* Mağmū' uṣūl al-dīn *d'al-Mu'taman ibn al-'Assāl* // Parole de l'Orient 16 (1990–1991), p. 227–238; Samir, S. Kh., *Date de la composition de la 'Somme théologique' d'al-Mu'taman b. al-'Assāl* // Orientalia Christiana Periodica 50 (1984), p. 94–106.

дах, а также работы арабо-христианских мыслителей и даже мусульманских и иудейских авторов, таких как Фах̮р ад-Дӣн ар-Ра̄зӣ и Маймонид.

Богословие было неотделимо от полемики: выражая свои взгляды, арабо-христианские богословы неизбежно полемизировали с иными христианскими конфессиями, исламом и другими религиями. Известно также немалое число работ, специально посвященных христианско–мусульманской полемике. В аббасидский период межрелигиозные прения устраивались в виде особых «заседаний» («маджа̄лис»), проводимых в присутствии аудитории. Мы располагаем записями нескольких таких прений, где мусульманский правитель дозволял богослову–христианину представлять свои взгляды в публичной дискуссии с мусульманским богословом или даже с самим правителем[57].

Перу Павла Антиохийского, арабо-православного епископа Сидона, жившего в XII веке, принадлежит влиятельный трактат «Послание другу–мусульманину». В этом сочинении он предпринял оригинальную попытку доказать мусульманам истинность христианства, основываясь на самом Коране. Этот трактат, в адаптации неизвестного христианского редактора–киприота, послужил предметом пространных опровержений таких мусульманских авторов как ад-Димашк̣ӣ (ум. в 1327 г.) и Ибн Таймиййа[58].

3. Философия и философско-богословская мысль

Христиане были не только активно задействованы в переводах греческих философских сочинений на арабский язык, но и сами начали составлять оригинальные философские труды по-арабски. Так, известный «несторианский» переводчик Х̣унайн ибн Исх̣а̄к̣ (ум. в 873 г.) считается составителем собрания изречений античных философов[59]. Его младший совре-

---

[57] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 77–81.

[58] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 166–169; Ebied, R., Thomas, D. (eds.), *Muslim Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*. Leiden, 2005.

[59] Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 119–122; Idem, *Ḥunayn ibn*

менник, арабо-православный переводчик Ḳусṭā ибн Лӯḳā (ум. в 912 г.) также известен как автор ряда философских сочинений, в том числе трактата «О различии между духом и душой».

Пожалуй, наиболее известный арабо-христианский философ — это миафисит Йаḥйа ибн ʻАдӣ (ум. в 974 г.), ученик знаменитого мусульманского философа ал-Фāрāбӣ (ум. в 950 г.)[60]. Одна из его оригинальных богословских идей состояла в том, чтобы определить ипостаси Троицы как «ум», «умопостигающее» и «умопостигаемое» — три понятия, которые в аристотелевской философской системе понимаются как «идентичные друг другу в актуальности». Это была интересная, но вряд ли успешная попытка представить учение о Троице в форме, привлекательной для философски-подкованных мусульман[61].

Нужно упомянуть также «несторианина» Абӯ-л-Фараджа ибн аṭ-Ṭаййиба, автора комментария на «Исагогу» Порфирия и «Категории» Аристотеля, во многом обязанного александрийской неоплатонической традиции[62], а также арабо-православного диакона ʻАбдаллāха ибн ал-Фаḍла. Последний уже упоминался выше как переводчик святоотеческой литературы и Псалтири на арабский язык. В своих оригинальных богословских сочинениях он использовал достижения сиро-ортодоксальной и «несторианской» богословской и философской мысли, а также исламской философии[63].

Isḥāq and the Kitāb ādāb al-Falāsifah: *The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad* // Kiraz, G. (ed.), *Malphōnō w-Rabō d-Malphōnē: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*. Piscataway, 2008, p. 135–160.

60 Endress, G., *The Works of Yaḥyā ibn ʻAdī: An Analytical Inventory*. Wiesbaden, 1977; Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 122–125; Idem (tr.), *Yaḥyā ibn ʻAdī: The Reformation of Morals*. Provo, 2002.

61 Périer, A. (ed. and tr.), *Petits traités apologetiques de Yahya Ben ʻAdi*. Paris, 1920, p. 24–27.

62 Gyekye, K. (tr.), *Arabic Logic: Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's "Eisagoge"*. Albany, 1979; Ferrari, C. (ed. and tr.), *Die Kategorienkommentar von Abū l-Farağ ʻAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib: Text und Untersuchungen*. Leiden, 2006.

63 Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 1–5. (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172). Città del Vaticano, 1944–1953. Bd. 2, S. 52–64; Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*,

4. Другие жанры: толкование на Священное Писание, жития святых, исторические сочинения, поэзия, записки путешественников

Ибн аṭ-Ṭаййиб, упоминавшийся выше как комментатор Порфирия и Аристотеля, также известен как автор толкования на всю Библию. Этот монументальный труд, озаглавленный автором как «Рай христианства», является, по свидетельству Георга Графа, «наиболее детальным экзегетическим собранием во всей арабо-христианской литературе». К сожалению, за исключением комментария на книгу Бытия он остается неизданным[64]. Толкования на Писание были особенно популярны среди коптов. Так, Марḳус ибн Ḳанбар (ум. в 1208 г.) составил комментарий на Пятикнижие, Сим‘а̄н ибн Калӣл (ум. после 1206 г.) — на Евангелие от Матфея и Псалтирь, а Бӯлус ал-Бӯшӣ и Ибн Ка̄тиб Кайṣар (оба — авторы XIII века) — на Откровение Иоанна (кроме этих двух комментариев арабских толкований на Апокалипсис больше не известно)[65].

Среди житий святых, написанных по-арабски, можно упомянуть житие преп. Иоанна Дамаскина, составленное в IX веке и предваренное предисловием Михаила ас-Сим‘а̄нӣ, монаха православного монастыря преп. Симеона Дивногорца близ Антиохии (ок. 1090 г.)[66]. К числу особенно ценных источ-

vol. III:1, p. 191–229; Samir, S. Kh., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien* // Islamochristiana 2 (1976), p. 210–214; 5 (1979), p. 306. Автор настоящей работы совместно с Самуэлем Ноублом в настоящее время готовит издание и английский перевод сочинений ‘Абдалла̄ха ибн ал-Фаḍля «Кита̄б ал-Манфа‘а» («Книга пользы») и «Кала̄м фӣ-с̱-с̱а̄лӯс̱ ал-муḳаддас» («Слово о Святой Троице»). Последнее будет опубликовано с английским переводом в статье Noble, S., Treiger, A., *Christian Arabic theology in Byzantine Antioch. ʿAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and his* Discourse on the Holy Trinity // Le Muséon, forthcoming.

[64] Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2, S. 162; Sanders, J. C. J. (ed. and tr.), Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse* (CSCO, vols. 274-275 / Scriptores arabici, vols. 24–25). Louvain, 1967.

[65] Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2, S. 329–332, 337–338, 358–359, 380–384 соответственно; Davis, S. J., *Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Kātib Qayṣar on Revelation* // Harvard Theological Review 101 (2008), p. 77–96.

[66] Griffith, S., *‘Melkites’, ‘Jacobites’ and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth–Century Syria* // Thomas, D. (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years,* p. 9–55, см. p. 20, прим. 42 и ссылки.

ников следует отнести арабские жития святых и новомучеников раннеисламского периода[67].

Арабоязычные христианские авторы оставили также замечательное наследие исторических трудов[68]. Арабо-православный патриарх александрийский Евтихий (Са‘ӣд ибн ал-Биṭрӣḳ, ум. в 940 г.) написал всемирную историю до 938 г. Его летопись продолжил Йаḥйā ал-Анṭāкӣ, уже упоминавшийся выше. В X веке Агапий (Маḥбӯб), арабо-православный епископ Манбиджа (Маббӯга или Иераполя), в северной Сирии, также составил всемирную историю от сотворения мира до его времени[69]. Перу «несторианского» историка, богослова и лексикографа, Илии бар Шинāйā (ум. ок. 1049 г.), епископа Нисивинского, принадлежит обширная «Летопись», написанная параллельными столбцами по-сирийски и по-арабски[70]. Григориус Йӯḥаннан Бар ‘Эврōйō (Ибн ал-‘Ибрӣ, ум. в 1286 г.), сиро-ортодоксальный мафриан и ученый, проявивший себя едва ли не во всех науках своего времени, также писал как по-сирийски, так и по-арабски. Его перу принадлежит арабская хроника «Краткая история династий», а также исторические произведения на сирийском языке. Среди арабоязычных коптских историков выделяются Савӣрус ибн ал-Муḳаффа‘ (X в.), написавший «Историю Александрийских патриархов»

---

[67] Pirone, B. (ed. and tr.), *Leonzio di Damasco: Vita di Santo Stefano Sabaita (725–794)*. Cairo, 1991; Lamoreaux, J. C., Cairala, C. (eds. and trs.), *The Life of Timothy of Kakhushta*. (Patrologia Orientalis 48:4). Turnhout, 2001; Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*, p. 150, прим. 66 и ссылки.

[68] Teule, H. G. B., *Ta'rikh: Christian Arabic Historiography* // Encyclopaedia of Islam, 2nd edn., vol. XII (Supplement), p. 807–809, с обширной библиографией; El Cheikh, N. M., *The Contribution of Christian Arab Historians to Muslim Historiography on Byzantium* // Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 1 (1999), p. 45–60.

[69] Agapius, ep. Mabbugensis, *Historia Universalis* / ed. P. L. Cheikho // CSCO. Arab. Ser. 3. P., 1912. T. 5; *Kitab al-‘Unvān: Histoire universelle par Agapius (Maḥboub) de Menbidj* / ed. et trad. A. Vasiliev // PO. T. 5, p. 557–692; T. 7, p. 457–591; T. 8, p. 397–550; T. 11, p. 1–144. Английский перевод, сделанный Роджером Пирсом (Roger Pearse) с французского перевода, а не с арабского оригинала, опубликован на сайте www.tertullian.org.

[70] *Opus chronologicum* / Ed., interpr. E. W. Brooks, J.-B. Chabot. Romae; Parisiis; Lipsiae, 1909–1910. Louvain, 1954–1962. 2 vols. (CSCO; 62–63. Syr. Ser. 3; 7–8).

и ал-Макӣн (ум. в 1273 г.), автор всемирной истории. Среди более поздних авторов заслуживают особого упоминания маронитский патриарх Иcṭифа̄н ад-Дувайхӣ (ум. в 1704 г.), автор общей истории Сирии и отдельной истории маронитов[71], и арабо-православный историк Михаил Брейк (ум. после 1782 г.)[72].

Такие арабо-христианские поэты доисламского времени как ʻАдӣ ибн Зейд, и периода правления Омейядов как ал-Аx̮ṭал хорошо известны исследователям арабской литературы[73]. Менее известен арабо-православный поэт XI века Сулейма̄н, епископ Газский, чье творчество пришлось на времена анти-христианских гонений со стороны фатимидского халифа ал-Ḥа̄кима. В своих стихах Сулейма̄н славит таинство Боговоплощения, описывает христианские святые места в Палестине и оплакивает смерть своего сына.

Путешествия Антиохийского патриарха Макария (патр. 1647–1672) были блестяще описаны его сыном и спутником, архидиаконом Павлом Алеппским[74]. Одна из наиболее заметных фигур в истории арабо-православного ренессанса в Сирии в XVII веке, патриарх Макарий дважды путешествовал по России (через Константинополь), Валахии и Молдавии. Целью его поездок был сбор пожертвований в пользу бедствующих православных общин Сирии, которые были не в состоянии платить подушную подать (*джизйю*) османским властям. Записки Павла Алеппского содержат бесценные сведения по

---

[71] Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 3, S. 306–307, 361–377.

[72] Bualuan, H., *Mikha'il Breik, a Chronicler and Historian in 18th Century Bilād al-Šām* // Parole de l'Orient 21 (1996), p. 257–270.

[73] Cheikho, L., *Shu'arā' al-naṣrānīya / Arabic Christian Poets before and after Islam*. 2 vols., Piscataway, 2008.

[74] *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским* / пер. с арабск. Г. Муркоса, по рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел. Вып. 1–5. М., 1896–1900; тж. М., 2005. Kilpatrick, H., *Journeying towards Modernity: The* Safrat al-Baṭrak Makāriyūs *of Būlus ibn al-Za'īm al-Ḥalabī* // Die Welt des Islams, New Series, 37:2 (1997), p. 156–177.

истории православной Церкви и отношениям между различными поместными Церквями в данный период[75].

Остается только сожалеть, что многие ценнейшие памятники арабо-христианской письменности не исследованы и не переведены ни на один другой язык, а около 90 процентов всей арабо-христианской литературы до сих пор не опубликовано и по-арабски. Все эти сокровища еще ждут своего читателя и сулят важные открытия, которые изменят, а в некоторых случаях, может быть, и перевернут наши представления о христианстве и его богатой двухтысячелетней истории на Ближнем Востоке.



[75] Еще одним примером записок путешественника XVII века может служить описание поездки халдейского священника Илияса ал-Мауṣилӣ в Южную Америку. См. Matar, N. I. (tr.), *In the Lands of the Christians: Arab Travel Writing in the 17th Century*. New York, 2002, p. 45–111; Kilpatrick, *Journeying towards Modernity*, p. 174–176.

Николай Селезнев

Западносирийский книжник из Арфāда и иерусалимский митрополит Церкви Востока. «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршуни

Сочинение «Книга общности веры» (*Kitāb iǧtimā‘ al-amāna*) имеет своей целью примирение трех основных христианских конфессий, представленных в сирийской культуре: восточносирийских христиан (так называемых несториан), представителей западносирийской традиции (так называемых яковитов) и принадлежавших к византийской ортодоксии (так называемых мелькитов[1]). По мнению автора трактата, если согласие будет достигнуто между этими направлениями, оно распространится и на другие, второстепенные, с его точки зрения, исповедания, которые «сводятся к этим трем сообществам и восходят к этим трем толкам, как бы к трем корням». Автор рассматривает основные положения вероучения и религиозные практики названных общин и утверждает, что «нет между ними ни разницы, ни противоречия».

Судьба этого произведения оказалась не менее «экуменической», чем замысел его автора. Созданный книжником—«яковитом», этот трактат приобрел распространение под именем «переписавшего» его «несторианского» митрополита, был использован коптским богословом, описан ученым—маронитом, переписан «халдейским» письмом (то есть восточноси-

[1] В XVIII веке появилось сообщество мелькитов—униатов, усвоившее себе имя «мелькитов» как самоназвание, в связи с чем, с середины XIX века так стало принято называть именно униатов. «Переходя на унию с Римом, униаты пожелали, очевидно еще в XVIII в., сохранить за собою старинное православное название “мелькиты”. <...> Порфирий Успенский в своем донесении о состоянии сирийской церкви в 1848 г. сообщил как о новшестве, что в этом году новый униатский патриарх Максим решился официально назвать себя в своем послании “мелькитом” и очень этим новшеством взволновал православную иерархию Сирии». Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы: XIX—начало XX века*. М., 1971, с. 351, прим. 57.

рийским каршуни или, точнее, гаршуни, как называют запись арабского текста сирийской графикой[2]) и, наконец, привлекался как свидетельство древности двуперстия историками русского староверия.

В основу настоящего исследования положена рукопись 1692 года (1103 г. х., 2003 г. э. гр.). Ватиканской библиотеки — *Vat. ar.* 657, f. 4v–15[3]. Текст «Книги общности веры» на каршуни, как он сохранился в составе этой рукописи, не издавался. Впервые он стал предметом рассмотрения в обстоятельном сводном труде Иосифа Симона Ассемани (1687–1768) «Bibliotheca orientalis»[4], изданном в Риме. В первой части третьего тома этого труда, озаглавленном «De Scriptoribus Syris Nestorianis», «Книга общности веры» представлена как сочинение «Илии Иерусалимского и Дамасского, несторианского митрополита». Ассемани привел в своем обзоре несколько вы-

---

[2] Морозов, Д. А., *Каршӯнӣ: сирийская письменность в арабо-христианских текстах* // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. М., 2007, с. 70–72; Mingana, A., *Garshūni or Karshūni?* // Journal of the Royal Asiatic Society (1928), p. 891–893; Briquel-Chatonnet, F., *De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système* // L'Orient chrétien dans l'empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau (Studia arabica III). Versailles, 2005, p. 463-475. Об особенностях восточносирийского (халдейского) каршуни см.: Ram, H., *Qiṣṣat Mâr Êlîîâ (Die Legende vom Hl. Elias). Als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens nach der Handschrift Kod. Sachau 15 der Königl. Bibliothek zu Berlin herausgegeben, übersetzt und mit einer Schriftlehre versehen*. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1906.

[3] См. описание состава этого рукописного сборника в Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*. Romae, 1831, T. IV, p. 583 (№ DCLVII / A.53).

[4] Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Romae, 1719–1728, T. III:1 (1725), p. 513–516; T. III:2 (1728), p. 388. Изложение содержания выдержек, изданных И. С. Ассемани, близкое к тексту латинского перевода, было по-русски опубликовано архимандритом Никанором (Бровковичем) (1826/7–1890/1), впоследствии архиепископом Херсонским и Одесским. См.: Никаноръ, архим., *Цареградская церковь святой Софіи — свидѣтельница древле-православнаго перстосложенія* // Православный собесѣдникъ, издаваемый при Казанской Духовной Академіи 3 (1870), с. 189–202. Сокращенный пересказ тех же фрагментов по-французски был дан в Périer, A., *Yaḥyâ ben ʻAdî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris, 1920, p. 54–55.

держек из этого трактата[5], ретранскрибировав их арабским письмом. При этом он внес в текст некоторые изменения, обусловленные в ряде случаев затруднениями при прочтении рукописи, выполненной восточносирийской графикой и содержащей элементы иракского диалекта[6], что было равно далеким для маронита — носителя ливанского диалекта, привыкшего к западносирийскому письму. «Ал-Джаухарӣ» («ювелир»; возможно, родовое имя) он латинизировал на итальянский манер как *Geveri*. Прочитанное затем по принятому в русской традиции произношению латинских слов как «Гевери», оно в этой форме вошло в русскую церковно-историческую литературу. Одновременно в ней была воспринята и воспроизведенная Ассемани по рукописи атрибуция «Книги общности веры» этому деятелю Церкви Востока[7].

Еще одна редакция «Книги общности веры», содержаща-

---

[5] f. 4v:4, f. 4v:10, f. 7r:17–7v:12, f. 13v:11–14r:2, f. 10v:4–10v:10, f. 10v:10–11r:16, f. 11r:16–12r:5, f. 12v:2–12v:17.

[6] Например, f. [4]v:4 и f. 12v:13–15.

[7] В 1847 г. была опубликована работа Филарета (Гумилевского) (1805–1866), тогда епископа Рижского, где приводилась ссылка на сочинение, автор которого был назван как «несторіанскій писатель, Илія Дамасскій», с указанием в качестве источника «Bibliotheca Orientalis» И. С. Ассемани (Филаретъ, еп. Рижскій, *Богослуженіе Русской Церкви до монгольскаго времени* // Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ при Московскомъ университетѣ 7 (1847), с. 1–42). Эта ссылка привлекла внимание упоминавшегося выше архимандрита Никанора (Бровковича), который, опираясь на латинский перевод И. С. Ассемани, использовал транскрипцию «Гевери» (*Ук. соч.*, с. 190). Вслед за ним ее употребляли Н. Ф. Каптерев (1847–1918) (Каптеревъ, Н. Ѳ., *Патріархъ Никонъ, какъ церковный реформаторъ и его противники* // Православное обозреніе 1 (1887), с. 348), митрополит Макарий Московский и Коломенский (Булгаков) (1816–1882) (Макарій, [тогда] архіеп. Литовскій и Виленскій, *Исторія Русской Церкви*. Кн. III. Т. VIII. СПб., 1877, с. 103–104), П. С. Смирнов (1861–после 1917) (Смирновъ, П. С., *О перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія* // Христіанское чтеніе 2 (1904), с. 219–220), Е. Е. Голубинский (1834–1912) (Голубинскій, Е., *Къ нашей полемикѣ съ старообрядцами* // Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ, Кн. 3 / 214 (1905), с. 158) и авторы более поздних работ, напр.: Успенский, Б. А., *Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо?* (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.). М., 2004, с. 61 (прим. 16-17), 65–66 (прим. 23).

яся в рукописи XVI века Бодлеянской библиотеки (*Ar. Uri* 38 / *Huntington* 240; ff. 119v–124v), была издана Жераром Трупо[8]. По характеристике издателя эта рукопись записана «восточным (египетским) почерком» («écriture orientale (Égypte)»)[9].

Коптский автор XIII в. ал-Му'таман (ад-Даула) Абӯ Исх̣āк̣ Ибрāхӣм Ибн ал-'Ассāл в четвертом разделе восьмой главы своего сочинения «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания»[10] (*Maǧmū' uṣūl ad-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*) воспроизвел в сокращенном виде текст, который, как видно из сопоставления редакций, относится к той же ветви рукописной традиции «Книги общности веры», что и текст рукописи Бодлеянской библиотеки[11].

Редакцию рукописи Ватиканской библиотеки Ж. Трупо определяет как «une recension abrégée»[12], что можно понять как «сокращенная». В действительности вопрос взаимоотношения этих двух редакций более сложен. С одной стороны, *Vat. ar.* 657 свидетельствует о безусловных пропусках текста в рукописи Бодлеянской библиотеки, которую Трупо считает «полной редакцией» («une recension complète»)[13] — например, *Vat. ar.* 657, f. 8v:13–15, f. 9r:1; с другой стороны, — о своего рода стилистической обработке текста рукописи Бодлеянской библиотеки, что видно, в частности, из регулярного добавле-

---

8 Troupeau, G., *Le livre de l'unanimité de la foi de 'Alī ibn Dāwud al-Arfādī* // Melto 5:2 (1969), p. 197–219; переизд. в Troupeau, G., *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age*. (Variorum Collected Studies Series, CS515). Aldershot / Brookfield, 1995, XIII, p. 201–219.

9 Troupeau, 1969, p. 197, n. 1.

10 Принят русский перевод названия Войтенко и Кобищанова: Войтенко, А. А., Кобищанов, Т. Ю., *Ассалиды* // Православная Энциклопедия, Т. III. М., 2001, с. 618.

11 Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone, B., *al-Mu'taman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl, Maǧmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione*. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo / Jerusalem, 1998, Vol. 1/SOCh 6a, p. 187–192 (арабский текст); Vol. 1/SOCh 6b, p. 162–167 (примечания); Vol. 1/SOCh 8, p. 182–186 (итал. перевод). Об авторе трактата см. Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 1–5. Città del Vaticano, 1944–1953, B. 2 (Studi e testi 133), S. 407–414.

12 Troupeau, 1969, p. 198.

13 Troupeau, 1969, p. 197.

Страница рукописи Ватиканского собрания с «Книгой общности веры» (fol. 11r)

CAPUT XXXI.

Elias Damaſci Metropolita.

I. Elias Hieroſolymæ & Damaſci Neſtorianorum Metropolita.



LIAS cognomento جوهري *Geveri*, ex Hieroſolymitano Neſtorianorum Epiſcopo à Joanne Patriarcha die 15. Julii anno Græcorum 1204. Chriſti 893. Damaſcenus ejuſdem ſectæ Metropolita ordinatus fuit, ut ex Amro notavi tom. 2. pag. 440. Vitam protraxit ad tempora Joannis Iſæ Patriarchæ, cujus Reſponſa Canonica Nomocanoni ſuo inſeruit. Joannes autem hic ab anno Chriſti 900. ad ann. 905. Neſtorianis præfuit, ut dixi ſuprà hoc tomo pag. 236.

II. Ejus Nomocanon.

Exſtat ejus *Nomocanon Arabicus* à nobis ſæpe laudatus, in duas partes diſtributus, quarum prior Canones Occidentalium, ut inquit, complecti-

genus ad Alim referens ſeque ipſum appellans Alim filium Mohammad, filii Achmed, filii Iſæ, filii Zaidi, filii Ali, filii Hoſaini, filii Ali ben Abitaleb. Vide Iſmaëlem in chronico ad ann. Hegiræ 255.

Фрагмент страницы «Bibliotheca orientalis» И. С. Ассемани с разделом «Elias Damasci Metropolita» (Т. III:3, p. 513)

ния характерной для книжного языка частицы *qad* — *Vat. ar.* 657, f. 5r:15, f. 7v:16–17, f. 8v:1, f. 10r:11, f. 13r:5. Трудно представить себе сокращение текста, производимое путем изъятия из него этого слова.

Аналогичная редакционная обработка обнаруживается и в другом сочинении, включенном в ту же (Бодлеянскую) рукопись (Huntington 240, f. 104r–105r) при сравнении с другим списком (Vat. ar. 145, f. 67v–71v)[14]. Параллельный, ватиканский, список при обилии мнимых пропусков не содержит каких-либо явных дефектов текста.

Некоторые разночтения Бодлеянской рукописи (например, *Ar. Uri* 38 (*Hunt*. 240), f. 120r, разд. 2 vs. *Vat. ar.* 657, f. 6r:6; *Ar. Uri* 38 (*Hunt*. 240), f. 123v, раздел 9 vs. *Vat. ar*. 657, f. 12v:14) восходят к языку Корана, что объясняется широким употреблением соответствующей лексики и фразеологии в текстах, претендующих на высокий стиль, в том числе и не специфически мусульманского содержания.

Автором «Книги общности веры» в рукописи Бодлеянской библиотеки назван некий ʻАлӣ ибн Дā̄ӯд ал-Арфāдӣ. Ватиканская рукопись на каршуни сообщает, что это сочинение «переписал» (*nasaḫa-hu*) Илия ал-Джаухарӣ, митрополит Иерусалима (f. 4[v]:2). Г. Граф (1875–1955) в своей «Истории арабо-христианской литературы», вслед за И. С. Ассемани, поместил описание «Книги общности веры» в раздел «Elias (Ilīyā) al-Ǧawhari von Jerusalem und Elias von Damaskus»[15]. Наличие «Книги общности веры» в рукописном сборнике Бодлеянской библиотеки в каталоге этого собрания, составленном И. Ури (1724–1796)[16], не отмечено, вследствие чего, вероятно, данный текст остался вне поля зрения Графа. Ал-

[14] См. разночтения, приведенные в издании Ж. Трупо: Troupeau, G., *Le traité sur l'Union de ʻAbd Allāh ibn al-Ṭayyib* // Parole de l'Orient 8 (1977–1978), p. 141–150; переизд. в Troupeau, G., *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age*. (Variorum Collected Studies Series, CS515). Aldershot / Brookfield, 1995. Pt. VII. Пагинация первого издания сохранена.

[15] Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, B. 2, S. 132–133.

[16] Uri, J., *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium, videlicet Hebraicorum, Chaldaicorum, Syriacorum, Æthiopicorum, Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Copticorumque catalogus*. Pars prima. Oxonii, 1787, [Ar. Chr.] p. 34.

Му’таман Ибн ал-‘Ассāл, судя по всему, знал об обеих атрибуциях и в заголовке раздела своего сочинения указал, что ниже он излагает произведение «Илии, митрополита Иерусалима, на ту же тему, сочинение, которое он назвал “[Книга] общности веры и краткого изложения религии”, и [еще] говорили, что это [сочинение] ‘Алӣ ибн Дā̄ӯда»[17]. Ж. Трупо, исследовавший «Свод основ религии» по рукописям Ватиканской библиотеки *Vat. ar.* 103 (ff. 91v–94) и Национальной библиотеки Франции MS *Ar.* 200 (ff. 63–65v), воспринял это надписание как свидетельство отождествления Ибн ал-‘Ассāлем Илии Иерусалимского и ‘Алӣ ибн Дā̄ӯда и отметил, что находит его неправдоподобным[18].

Об ‘Алӣ ибн Дā̄ӯде ал-Арфāдӣ Трупо говорит, что тот «совершенно неизвестен в истории арабо-христианской письменности» («est totalement inconnu dans l’histoire de la littérature arabe chrétienne»), и замечает, со ссылкой на географический словарь Йāḳӯта ал-Ḥамавӣ (1179–1229) *Mu‘ǧam al-buldān*, что по своему происхождению тот, по-видимому, был сирийцем, так как селение ал-Арфāд, от названия которого образована нисба (имя, указывающее на место происхождения) «ал-Арфāдӣ», располагалось к северу от Алеппо, близ ‘Азāза[19]. С. Х. Гриффит также не смог выяснить об ал-Арфāдӣ ничего определенного («shadowy ‘Alī ibn Dāwud al-Arfādī, of uncertain date and nomination»)[20]. На основании анализа содержания текста «Книги общности веры» Трупо предлагает отнести этого автора к западносирийской («яковитской») традиции: ал-Арфāдӣ достаточно кратко излагает взгляды «несториан» и «мелькитов», тогда как обзор позиций «яковитов» у него дается несколько подробнее, причем в заключение каждого сравнительного раздела; кроме того, на значимости «единства Христа» он делает заметный акцент[21]. Нужно отметить, что изложение христологиче-

---

[17] Pirone, 1998, Vol. 1/SOCh 6a, p. 187.

[18] Troupeau, 1969, p. 198.

[19] Troupeau, 1969, p. 198.

[20] Griffith, S. H., *Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton / Oxford, 2008, p. 142.

[21] Troupeau, 1969, p. 199.

ских позиций мелькитов (*Vat. ar.* 657, f. 8v:6–16) в «Книге общности веры» отличается безупречностью формулировок, что, возможно, свидетельствует о скрытом цитировании подлинного вероучительного сочинения кого-то из мелькитских авторов. Время жизни и деятельности ал-Арфāдӣ Трупо определяет без какого-либо обоснования приблизительно XI веком. Он замечает, что ал-Арфāдӣ, очевидно, является автором еще одного трактата — «Об истинности Евангелия» (*Kitāb fī ṣiḥḥat al-Inǧīl*), на что содержится указание в кратком разделе о составе Евангелия в «Книге общности веры»[22].

Пытаясь идентифицировать Илию ал-Джаухарӣ, Ассемани предположил, что речь идет об Илие ибн ʻУбайде, который сначала занимал кафедру Церкви Востока в Иерусалиме, а затем был возведен на престол этой Церкви в Дамаске[23]. Данное отождествление основывается на сообщении ʻАмра ибн Маттā о патриархе Церкви Востока Иоанисе, который «в середине таммуза [июля] 280 г. хиджры, 1204 г. селевкидской эры [893 г. н.э.] <...> в день своего рукоположения поставил Илию ибн ʻУбайда, епископа иерусалимского, митрополитом Дамаска»[24]. Такая идентификация выявляет несогласованность указания *Vat. ar.* 657 на то, что ал-Джаухарӣ «переписал» «Книгу общности веры» с отнесением ал-Арфāдӣ к XI веку, предложенным Ж. Трупо. В этой связи нужно заметить, что предположение Трупо, судя по всему, основывалось на впечатлении от текста, несомненно, претерпевшего позднюю обработку, поэтому может быть оспорено. Следует добавить, что «Илия, епископ Иерусалимский» известен сочинением «Книга развеяния печалей» (*Kitāb fī tasliyat al-aḥzān*), изданным итальянским востоковедом Джорджо Леви делла Вида (1886–1967)[25].

---

22 Troupeau, 1969, p. 199.

23 Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III:1, p. 513; См. также Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, B. 2, S. 132.

24 Gismondi, H., *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria* / Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. Romae, 1896–1899, Pars II, p. 80–81 (араб.), 46–47 (лат.); Болотов, В. В., *Из истории Церкви сиро-персидской*. СПб., 1901, с. 120/1190.

25 Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: manuscrits chrétiens. Tt. 1–2. Paris, 1972–1974, T. I, p. 176 (№ 206:1); Levi della Vida, G.,

Ассемани считает Илию составителем «Nomocanon Arabicus»[26].

Перевод, выполненный под редакцией Д. А. Морозова, делался по рукописи *Vat. ar.* 657 с учетом существенных разночтений по изданию Ж. Трупо, фрагментам, приведенным И. С. Ассемани и сокращенной редакции Ибн ал-‘Ассāля. В тексте перевода указано деление листов и строк рукописи, а также воспроизведено деление на разделы, принятое в издании Ж. Трупо. Деление на разделы по изданию Трупо внесено также (жирным шрифтом) в набор текста оригинала. Исходя из стремления сохранить деление строк, перевод был сделан с максимальной приближенностью к тексту оригинала. В примечаниях используются следующие обозначения: K — редакция, представленная текстом рукописи *Vat. ar.* 657; A — текст в редакции Ассемани (по фрагментам в «Bibliotheca orientalis»); T — текст по изданию Трупо; Tms — чтение, приведенное Трупо как читающееся в рукописи, но замененное в основном тексте его издания эмендацией; Ted — чтение издания Трупо, отличающееся от рукописи (эмендация); Ttr — перевод Трупо; M — чтение редакции Ибн ал-‘Ассāля (по *Maǧmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn*); *add.* — добавлено; *abs.* — отсутствует. В наборе текста оригинала были использованы различные виды скобок: угловые ‹› обозначают вставки в текст, сделанные переписчиком; фигурные {} — вычеркнутое переписчиком; квадратными [] отмечены эмендации, а также номера листов и строк; квадратными в верхнем регистре [] обозначены части текста, комментируемые в соответствующих примечаниях; некоторые части текста, содержащие другие пометы, обозначены для комментирования в примечании декорированными скобками ❮❯.

«Il conforto delle tristezze» di Elia al-Ǧawhari (Vat. ar. 1492) // Mélanges Eugène Tisserant. (Studi e testi, 232). Città del Vaticano, 1964, Vol. II: Orient chrétien, Pt. 1, p. 345–397.

[26] Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III:1, p. 513–514. См. также: Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, B. 2, S. 133–134.

Библиография к ссылкам в арабском тексте

BO — Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719–1728, T. III:1 (1725), p. 513–516; T. III:2 (1728), p. 388.

de Sacy 1816 — Silvestre de Sacy, A. J. (éd.), *Calila et Dimna, ou Fables de Bidpai, en arabe*. Paris: Imprimerie Royale, 1816.

Troupeau 1969 — Troupeau, G., *Le livre de l'unanimité de la foi de ʻAlī ibn Dāwud al-Arfādī* // Melto 5:2 (1969), p. 197–219; переизд. в Troupeau, G., *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age*. (Variorum Collected Studies Series, CS515). Aldershot / Brookfield: Ashgate, 1995, XIII, p. 201–219.

Жамкочян 2001 — Жамкочян, А. С., *Вновь идентифицированные и неопубликованные фрагменты арабских версий самаритянского Пятикнижия из собрания Российской Национальной Библиотеки*. СПб. / М.: Паймс, 2001.

[كتاب اجتماع الأمانة وعنصر الديانة وفخر الأرثذوكسية]

[1][f.[4]v]]ܟ̣ܛܒܗ ܓ̰ܠܝܠܗ ܐܠܪܝܣܐ ܐܠܪܣܝܡ ܦ̇ܪܝ | ܝܫܬܡܠ : ܘܝܟܬܡܠ
‹ܒܟܡܐܠ› ܡܢ ܢܫܪܗ̇ ܐܠܠܐܠܝ | ܐܠܦܐܨ̇ܠ[ض] ܐܠܐܟ̣ ܐܠܡܒܓ̰ܠ
ܐܠܛ̈ܐܗܪ | ܐܠܢܩܝܗ ܐܠܪܗ̈ܒܢ ܡܪܝ[2] ܝܠܩ̈ܒ ܐܠܡܪܝܒ[3]
ܐܠܛܘܪܝ ܡܛܪܐܢ ܐܠܡܕܝܢܗ ܐܠܥܪܝܩܗ̇ | ܘܟ̣ܪܒܗܐ ܐܠܠܗ̇
ܐܠܐܕܝܒ ܪܐܥܝ ܪܥܐܝ̈ܗ : | ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ : ܘܡܩܕܡ ܐܠܡܣܝܚܝܝܢ
| ܒܡܢܗ ܐܠܡܬܡܘܕܝܗ ܬܥܐܠܝܗ ܗܡܬܗ | ܘܠܛܡܥܗ ܐܠܡܘܡܢܝܢ
ܐܡܝܢ ⁘ ⁘ ⁘ ⁘ ܘܒܥܕ[4] ܟܬܐܒ ܐܓ̰ܬܡܐܥ ܐܠܐܡܐܢܗ : ܗ̈ | ܘܥܢܨܪ
ܐܠܕܝܐܢܗ. ܘܦܟ̣ܪ]ܐܠܐܪܬܕܟܣܝܗ[5] |]ܥܢ ܐܠܐܣܐܠܗ̇ :
ܐܠܡܟܝܝܢ : ܒܐܠܢܨܘܨܗ̈ : | : ܦܐܠܡܠܟ̈ܗ : ܘܐܠܟܬܡܘܟ̣ܗ :
ܗܐܠܬ̈ܝ | ܐܠܡܕܝܢܗ ܡܪܝ ܐܠܬܝ : ܡܕܗ ܐܠܠܗ ܪܘܚܗ.
ܐܠܘܟ̣ܝܡܗ. ܘܪܣܡܬܗ ܐܠܠܗ ܩ̈ܕ | ܝܠܐܗܘ ܐܡܝܢ ⁘[6] ܡܐܠ]ܡܪܝ
ܐܠܬ̈ܝ[7] | 1 ܠܡ̈ܬܗ ܢܟ̣ܪܗ ܐܠܐ ܪܘܚܗ. ܕܝܢ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ̇ [ ][8] | بحقيقية[9] |
[f.5r] ܒܡܡ̈ܬܗ ܐܠܐܡܝܢ : ܒܐܠܠܗ̇ ܒܘ ܘܛܝܠ [ ][10] | : ܒܐܠܛܝܒ

---

[1] В правом верхнем углу каждой страницы арабской скорописью начертан часто используемый в сирийской письменности символ Имени Божиего, образованный из букв *yūḏ* и *hē* — ܝܗ̇

[2] A: مار

[3] A: المكنى

[4] T: abs.

[5] T: الأرثذكسية الجيدة

[6] T: abs.

[7] T: علي بن داود الأرفادي الناجح بالله وعبد طاعته : ١) اني

[8] Tms: متلألئاً ; Ted: وجدته متلألئاً

[9] T: بحقيقة

[10] T: طاهراً

[ܐܠܡܥܒܘܕ]11 ܠܓ̣ܠܠܗ ܐܠܣܡܐܐ12 | ܘܐܠܐܪܨ̇ ܘܡܐ ܥܠܝܗܐ13 [ ]14 ܩ̇ܕ
ܥܪܡܬܗ̈ : | ܐܠܐܘܠ : ܐܠܡܬܦܪܕܨ̇ܗ [ض] ܡܢ ܐܠܓ̣ܠܠ [ ]15 [5] ܐܠܪܚܝܡ16
ܕ̇ܐܝܥܐ17 ܦܝ ܡܫܐܪܩ. الارض | ܘܡܓ̣ܐܪܒܗܐ [ ]18 ܚܬܝ ܐܠܐܡܡ :
ܘܐܠܫܥܘܒ | ܐܠܡܬܦܪܩܗ ܦܝ ܐܠܒܠܕܐܢ ܐܠܒܥܝܕܗ : | ܘܓ̰ܡܝܥ19
ܐܠܐܩܛܐܪ : ܘܟܠ ܐܡܗ̈ [ܡܢܗܡ | ܬܦܬܟܪ]20 ܒܡܐ ܒܝܕܝܗܐ [ ]21 ܡܢ
ܕܝܢ {ܐ} [10] ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ : ܡܓ̰ܬܡܥܗ̈22 ܥܠܝ [ܐܠܕ̇ܝ | ܘ]23ܐܠܐܩܪܐܪ :
[ܒܐܠܐܢܓ̰ܝܠ]24 : ܓ̰ܡ ܕܐܝܗ : | ܒܝܢ ܝܕܝ ܐܠܐܡܡ : ܡܢ ܠܕܢܗܐ
ܡܢ | ܚܣܕ ܐܒܠܝܣ [ ]25 ܚܐܠܗ̈26 ܐܘܓ̰ܠܗ [ ]27 ܐܠܐܢܓ̰ܕ̇ܐܒ [ ]28 | ܚܢܢܨ̇ܘܬܐ [ض] ܢܓ̇
ܒܝܢ : ܥܠܝ ܣܒܝܠ الهوى [15] ܐܠܕ̇ܝ [ܗܘ ܝܕ̈]29 ܐܠܡܣܘܠ [ ]30 :

---

[11] T: التعبد المستحق
[12] T: السموات
[13] Tms: عليهن ; Ted = K: عليها
[14] T: متحلياً بالأدب المحبوب
[15] T: الغني
[16] T: الرحوم
[17] T: ذائعاً ; K: метатеза
[18] T: وأقاصيها وأدانيها ، ظاهراً مستفاضاً
[19] Tms: abs. جميع ; Ted = K: جميع
[20] Tms: تفتخر منهم ; Ted: منها تفتخر
[21] T: وتغتبط بما لد يها
[22] T: مجتمعة
[23] T: abs.
[24] T: بالانجيل الصادق الذي هو أساس الدين وفرع الايمان ونور اليقيـــــن ; cp.: K f.6r: 12-13; M: الإنجيل الثابت صدقه
[25] T: اللعين
[26] T: حال
[27] T: لها
[28] Tms: والتجاذب ; Ted: وتجاذب
[29] T: يعدي
[30] T: وقد

ܘܐܦܬܪܩܘܐ[31] | ܡܢ ܕܐܠܟ : ܐܢ ܦܪܩܐ ܟܬ݂ܝܪܗ[32] ܝܬܘܐܠ | [ܐܠܬܫܪܚ
ܦܝܗ][33] : ܐܠܐ ܐܢܗܐ [ܐܢ ܟܐܢܬ على [f.5v] ܥܠܝ ܟܬ݂ܪܬܗܐ][34] :
ܡܬ݂ܚܕܗ[35] ܟܐܠܐܪܐ | ܡܦܬܪܩܗ[36] ܒܐܠܗܘܝ[37] : [ܥܠܝ ܐܢܗܐ تنقاد][38] |
ܐܠܝ ܬ݂ܠܬ݂ܗ[39] ܦܪܩ : ܘܡܣܬܟܝܢ ܐܠܝ [ ][40] ܟܠܝ | [ܡܬ݂ܐܒܗ.][41] ܒܡܢܙܠܗ
ܐܠܐܨܘܠ[42] [ ][43] : ܐܠܥܢܝ [5] ܦܪܩܗ ܐܠܢܣܛܘܪܝܗ : [ܘܦܪܩܗ][44] : |
ܐܠܝܥܩܘܒܝܗ. ܘܦܪܩܗ[45] ܐܠܡܠܟܝܗ | : ܘܟܠܡܐ[46] ܟܐܢ ܡܢ [ܗܕܗ
ܐܠܡܠܠ][47] : الثلاثه[48] | ܦܪܩ [ܡܬܦܪܥܗ ܡܢܗܐ][49] : ܘܐܠܝܗܐ ܬܪܓܥ |

---

[31] Tms = K: افترقوا ; Ted: افترقت

[32] T: كثيرة

[33] T: شرحها

[34] T: على كثرتها وان

[35] T: متجاذبة ; По всей видимости, один из переписчиков ветви рукописной традиции T прочел в своем протографе متحدة как متجاذبة, несмотря на нарушение тем самым параллелизма фразы (глаголы оказываются отнесены к разным словообразовательным моделям), что побудило его также сделать вставку в предыдущей фразе والتجاذب (см. прим. 28).

[36] T: متفرقة

[37] T: بالأهواء

[38] Tms: الا أنها تعود ; Ted: تعود

[39] T: ثلاث

[40] T: ملل

[41] T: هي لها

[42] T: الأصول

[43] T: وتلك منها فروع

[44] T: ورهط

[45] T: وملة

[46] T: وكل ما

[47] T: غير هذه

[48] T: الثلاث

[49] T: فانها منها تأخذ

ܡܬܠ ܐܠܡܪܩܘܢܝܗ : ܘܐܠܐܣܚܩܝܗ. [10] ܘܐܠܩܘܠܐܢܝܗ.[50]
ܘܓܝܪܗܡ[51] ܡܢ ܦܪܩ ܕܝܢ | ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ : ܘܓܕܬ[52] ܗܕܗ
[ܐܠܓ̣ܠ̣ܝܗ][53] : المقدم | ܕܟܪܗܐ [ܠܟܠ ܦܪܩܗ ܡܢܗܐ][54] : [ܓܘܠܗ] |
ܘܡܢܗܐ ܐܗܠ[55] ܓܗܠ ܘܓܦܠܗ ܗܕܟܐ | ܟܠ ܡܠܗ[56] ܡܢܗܐ[57] ܒܟܠ
ܡܢ ܓ̣ܐܠܦܗܐ [15] [ܒܐܠܟܦܪ ܘܐܠܬܫܢܝܥ][58] : [ܘܐܠܚ̣ܪܘܓ][59] ܦܝ |
ܐܠܕܝܢ [ܘܬܟܦܝܪ ܐܠܟܦܪ : ܥܠܝ ܒܥܛ[ض]ܗܡ | ܒܥܛ[ض]ܐ.][60]

---

[50] Tms: الغوزلانية ; Ted: والفولانية — «paulanites» («павлиане»). Эмендация T графически близка чтению K (ܘܐܠܩܘܠܐܢܝܗ = والقولانية*). Трупо предлагает отождествить الفولانية с الغولية, упомянутыми в списке христианских конфессий, приведенном в библиографическом сочинении «Ал-Фихрист» Ибн ан-Надӣма (X в.) наряду с «исаакитами» (الاسحقية), а также с некими *ğūliyya*, упомянутыми вместе с теми же «исаакитами» в «Книге водительства» (*Kitāb al-Hudā*). (См. Troupeau 1969, p. 202, n. 1). О «ḳауланитах» (по K; можно передать как «речевники») каких-либо свидетельств обнаружить не удалось. Разночтение K vs. M в 6r:14-15 позволяет предполагать, что в протографе обеих ветвей рукописной традиции данного текста диакритические знаки, отличающие, в частности, ق и ف, отсутствовали или были не отчетливы. На это указывают и другие разночтения (Ср. прим. 382 и 433). Ср. также: Жамкочян 2001, с. 197 (факсимиле «Кодекса S»).

[51] Tms = K: وغيرهم ; Ted: وغيرها

[52] T: ووجدت

[53] T: الثلاث الفرق

[54] Tms: لكل قوم منها ; Ted: لكل فرقة منها قوم

[55] T: جهال وأهل

[56] Tms: أمة ; Ted = K: كل ملة

[57] T: abs.

[58] T: الكفر وتشنع

[59] T: عليه الخروج

[60] T: abs.

ܦܠܡܐ ܢܛܪܬ [ ][61] ܒܚܩܝܩܗ[62] ܐܠܐܢܛܐܪ | وتفحصت] [f.6r] ܘܬܦܚܨܬܗ[63]
ܒܐܓ̰ܡܝܥ ܐܠܬܦܚܨ[64] ܠܡ ܐܓ̰ܕ | ܒܝܢܗܡ : ܦ̇ܝܪܐ ܣܘܓ̰ܝܥ
ܐܠܡܟ̰ܐܠܦܗ ܡܢ | ܓ̰ܗܗ ܐܠܓ̰ܢܐܒܗ : ܘܐܠܡܐܢܗ. [{ܘܐܠܓ̰ܢܐܒܗ}][65] : |
ܘܠܐ ܕܪܝܬ ܦܝܗܡ ܐܝܡܐܢ[66] ܝܢܩܨ[·][67] [ ][68] صاحبه [5] ܐܝܡܐܢܗ[69] : ܘܠܐ
ܐܥܬܩܐܕ[70] ܝܢܦܥ[·] | ܐܥܬܩܐܕ. ܐܠܐܚܪ 2 [ܐܠܐ ܟܠܗܡ][71] ܡܟ̰ܬܠܦܝܢ |
ܦܝ ܐܡܐܢܬܗܡ[72] ܘܐܓ̰ܠ ܕܝܢܗܡ. | ܐܠܝ [ܐܠܐܢܓ̰ܝܠ ܐܠܛܐܗܪ][73]
ܐܠܕܝ [ܐܢܙܠܗ{ܡ}] | ܐܠܠܗ[74] ܘܐܢܬܩܠܘ.[75] ܐܠܝܗܡ ܐܒܬܕܐ ܐܠܥܘܕܝ
[10] ܐܠܚܘܐܪܝܝܢ ܐܠܐܒܪܐܪ ܐܥܢܝ ܬܠܐܡܝܕ |]ܣܝܕܢܐ ܝܣܘܥ
ܐܠܡܣܝܚ.[76]]ܘܠܡ ܐܓ̰ܕ ܐܚܕ | ܡܟ̰ܐܠܦ ܐܠܐܚܪ : ܦܝ ܥܩܐܝܕܗ

[61] T: في ذلك

[62] T: بحقيقة

[63] T: وتصفحته ; Метатеза в T

[64] T: التصفح ; Метатеза в T

[65] T: abs.

[66] T: ايماناً

[67] Принято чтение T: ينقض

[68] T: ايمان

[69] Повтор слова, вероятно, вызван недостатком места на строке для написания в сирийской графике. Ср.: f.8v2-3, 3-4 и прим 182.

[70] T: اعتقاداً

[71] T: وذلك أنهم أجمعون (٢. Re: أجمعون ср.: Коран 15:30; 26:95; 38:73.

[72] T: ايمانهم

[73] T: انجيل الله الصادق ; Ср.: f.6r:12-13

[74] T: abs.

[75] T: نقله

[76] T: المسيح سيدنا

ܐܠܐܢܓܝܠ | ܐܠܬܠܬܗ[77 ܠܡ ܢܓܕ[ ]78 ܥܠܐ ܚܠܦ. [ ]79 ܘܒܥܕܗ80 ܝܬܠܘܗ81 |
※ܐܠܐܢܓܝܠ : ܐܠܡܩܕܣ {ܦܝ ܫܗܐܕܗ̈} ‹ܘܪܣܐܝܠ›82 [15] ܦܘܠܘܣ83
ܐܠܪܣܘܠ.84 ※85 ܡܬܦܩܗ [ܘܡܬܦܩܝܢ]86 | ܝܣܘܥ87 ܐܠܡܣܝܚ. ܘܟܝܦ ܐܪܒܥܗ̇
ܟܬܒ | ܪܣܐܝܠܗ̇. ܒܪ̈ܘܐܝ[ ]88 ܐܠܐܢܓܝܠ. ܘܚܪ̈ܐܝܛܗ] [f.6v] ܦܝ
ܟܬܐܒ ܐܠܐܦܪܟܣܝܣ[89 : ܘܟܠܗܡ | ܡܬܦܩܝܢ90 ܥܠܝ ܐܠܐܩܪܐܪ
ܒܪ‹ܐ›ܝܗ مدعيون91 | ܒܡܣܝܚ' : ܦܠܡܐ ܟܢ ܐܠܐܢܓܝܠ : ܐܪܒܥܗ |

---

[77] T: فلما تصفحت ما عند هذه الفرق الثلاث من الانجيل لم أجد مع أحد منهم ما يخالف به الآخر (Tms: الأخرى) و

[78] T: عليه

[79] T: منه

[80] T: ثم

[81] T: يتلو

[82] Слова ܘܪܣܐܝܠ приписаны на полях с пометой, указывающей на замену ими слов ܦܝ ܫܗܐܕܗ̈ — очевидного ошибочного повтора из f.6r12. Подобная ошибка переписчика обнаруживается также в f.11r:9; T: abs.

[83] T: بولس

[84] Tms = K; Ted: رسول

[85] M: الإنجيل وأقوال الرســـــــــل Трудно сказать, является ли чтение M аутентичным, или это результат поздней обработки. Но на испорченность текста в данном месте указывает синтаксическая несогласованность K = Tms: ܦܘܠܘܣ ܐܠܪܣܘܠ ܡܬܦܩܗ, исправленная в Ted (См. прим. 84).

[86] T: abs.

[87] T: يسوع

[88] T: على

[89] T: فلما نظرت في ذلك لم أجد فيه (Tms: فيها) خلفاً مع أحد من (Tms: abs. من) هذه الفرق ولا زيادة ولا نقصاناً . وكذلك كتاب الأبركيس [sic — *Н.С.*] والرسائل والقتاليقون التي لتلاميذ المسيح سيدنا لم أجد فيها مع بعضهم زيادة على ما هو مع بعض ولا نقصانـــــاً ،

[90] T: متفقون

[91] T: مذعنون

ܐܠܕܝܢ ܘܦܘܠܘܣ[92] ܟܬܒܘܐ ܥܠܝܗ. ܘܐܠܐܦܪܟܣܝܣ[93] [5] ܥܐܘܨܐ
ܠܗ̇ : ܦܠܡ ܢܓ̰ܕ[94] ܚܒܪܗܡ [ ][95] ܩܕܝܡܐ | ܘܠܐ ܓܠܦܐ[96] : ܟܐܢ[97] [ ][98] ܐܬܦܐܩܗܡ
ܡܢ ܓ̰ܝܪ ܦܠ[99] [ ] | ܐܠܕܝܢ[100] [ ] 3 ܗܡ]ܘܓ̰ܕܢܗܡ[101] ܡܬܦܩܝܢ ܥܠܝ ܐܠܐܡܐܢܗ |
ܒܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ ܘܪܘܚ[102] ܐܠܩܕܣ ܐܠܗ ܘܐܚܕ. | ܬ̤ܠܬ̤[103] ܐܩܐܢܝܡ
ܡܬܣܐܘܝܗ̇ [ ][104] ܒ̤ܓ̰ܘܗܪ ܘܐܚܕ [ ][105] [10]]ܘܡܫܝܬܐ ܐܠܡܣܝܚ. ܗ̤ܘ[106] ܟܠܡܗ̈
ܐܠܠܗ]ܠܗ | ܘܓ̰ܠܕ[107] ܡܐܪܝܐ ܡܢ ܡܪܝܡ]ܐܠܥܕܪܗ̇[108] ܐܠܒܬܘܠܗ̇ : |
ܒܐܓ̰ܣܕ ܡܢ ܠܣܝܕܬܐ. [ ][109] ܘܓ̰ܣܕܗ. [ ][110] ܒܥܕܪܝܗ̈ | ܡܐܪܝܐ]ܘ[111] ܐܢܣܐܢܝܬܗ̇.
ܒܐܠܗܝܬܗ̈. ܐܬܚܕ[112] ܟܠܡܗ̈ | ܐܠܠܗ :]ܠܗ ܘܓ̰ܠܕ.[113] ܡܢ ܓ̰ܝܪ ܐܦܬܪܐܩ :

---

92 T: وبولس

93 T: والأبركسيس

94 T: أجد

95 T: في ذلك

96 T: خلفاً

97 T: كان

98 T: اتفاقهم واجتماعهم و

99 T: أساس

100 (Tms: وبرهانه والشاهد له (عليه

101 T: وجدتهم أيضاً

102 T: الروح ; Cp.: f.6v:15; f.7r:13; f.7r:15; f.11v:8; f.11v:9; f.12r:1.

103 T: ثلاثة

104 T: الوجوه

105 T: وطبع واحد ومشيئة واحدة وسلطان واحد

106 T: وأن المسيح سيدنا

107 T: abs.

108 T: abs.

109 T: الطاهر

110 T: المقدس

111 T: abs.

112 T: اتحدت

113 T: abs.

ܡܢ ܐܠܐܒ [15] ܘܪܘܚ[114] ܐܠܩܕܣ ܒܠܐ ܐܠܡܬܥܐܠܝܗ[ ][115] : ܘܚܒܠܬܗ[116] |
ܒܗ ܬܣܥܗ ܫܗܘܪ[117] : ܘܘܠܕܬܗ] : ܡܢ غـــيـــر | ܐܢ ܝܦܬܪܥ
ܒܬܘܠܝܬܗܐ : ܘܥܐܢܝ[ض][118] ܐܠܬܪܒܝܗ | فى نهر [f.7r] ܦܝ ܢܡܘ
ܐܠܐܕܡܝ [ܘ][119]ܕܟܪ ܒܐܠܛܒܥ ܦܝ ܢܡܘܣܗ | : ܘܐܫܬܗܪܗ : ܘܐܚܬܡܠ
{ܐܠܥܓܐܝܒ.} ‹ܐܠܥܓܐܝܒ›[120] ܒܡܫܝܬ[-] : |ܗܬ.' : ܐܠܐܠܐܡ. ܘ[ ][121] ܘܐܩܒܠ
ܐܠܐܠܡ] ܘܫܒܗ ܒܠܐ | ܐܠܐܠܐܡ[122] : ܘܐܠܬܩܕܡ ܒܐܪܐܕܬܗ' : ܠܠܨܠܝܒ
ܐܠܕܝ [5] ܘܕܪܝܬܗ' : ܡܢ ܩܒܠ ܐܢ ܝܚܠ ܐܠܠܗܘܬ ܡܢ |
ܐܠܢܐܣܘܬ : ܠܟܘܢܗ[123] ܘܠܡ ܝܠܚܩ[: ܐܠܠܐܗܘܬ : | ܐܠܐܠܡ : ܘܠܐ
ܐܠܡܬܐܠܡ[ض] ܘܠܐ] ܬܐܠܡ[124] : ܘܠܐ ܚܠܐ | ܒܡܩܐܬ ܢܥܡ ܐܠܢܣܘܬ :
ܢܥܡ[125] ܚܠܬ ܐܠܐܠܡ | ܒܗ ܘܐܠܡܘܬ ܡܢ ܐܠܡܘܬ : ܒܚܣܒ ܐܠܡܫܝܬܗ :
[10] ܐܠܐܡ : ܘܡܘܬܗ' ܦܝ ܐܠܐܠܐܡ : ܒܚܣܒ ܡܫܝܬܗ' | :
ܐܠܥܒܝܕ ܚܩܐ : ܘܩܒܘܠܗ' ܒܚܣܒ ܐܠܐܡ | ܐܠܐ ܐܢܗ ܡܬܩܕܡ' :

---

[114] T: الروح

[115] T: اللاهوت المتعالي

[116] T: وحبل

[117] T: أشهر

[118] T: وولد من البتول العذراء (Tms: العذرى) من غير افتضاض لعذرتها، وعانى (Tms: عانا) التربية البشرية على سبيل الناموس الواجب في التوريـــــــــــــــــــة،

[119] Tms: abs; Ted = K

[120] Приписано на полях, с пометой, указывающей на замену слова ܐܠܥܓܐܝܒ, которое, по всей видимости, было ошибочно написано вследствие соседства ܘܐܫܬܗܪ в f.7r:4; Ср. f.9r:1-2. M: وأظهر العجائب

[121] T: وقبوله

[122] T: الآلام بمشيئته والتقدم الى الصلب

[123] T: ولم يلحق

[124] T: abs.

[125] T: عند

ܘܡܣܚ ܡܩܕܣܗ[126] : ܘܢܙܘܠ | ܪܘܚ[127] ܐܠܩܕܣ ܥܠܝ [ܬܠܡܝܕܗ :
ܐܠܐܛܗܐܪ[128] | ܦܝ ܐܠܥܠܝܗ [ ][129] ܚܬܝ ܐܡܪܗܡ [ܐܠܡܣܝܚ ܐܠܡܟܠܨ][130] |
[15] [ܘܕܥܘܬܗ : ܐܝܐܗܡ][131] [ ][132] ܒܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ ܘܪܘܚ[133] | ܐܠܩܕܣ.
ܐܠܝ[134] ܓܠܐ[135] ܐܠܝܗܘܕ ܘܚܠܘܠ ܕܐܪ[136] | ܐܠܟܦܪܗ : 4 ܬܡ ܪܐܝܬܗܡ
ܡܓܡܘܥܝܢ ܥܠܝ [f.7v] ܐܠܡܬܐܠ [‹بالاحاد› ܘܐܠܐܥܝܐܕ][137] : ܐܠܡܣܝܚܝܗ :
ܘܡܬܦܩܝܢ | [ܥܠܝ ܐܡܪ ܐܠܡܝܬܐܩ][138] [ܬܐܡܝܪ][139] ܐܠܡܪܣܘܡ [ ][140] ܠܗܡ | ܠܝܥܒܕ
ܐܠܡܣܝܚ : ܘܝܕܘܡܘ ܡܬܡܣܟܝܢ بالامانة | ܐܠܬܝ ܐܡܪ ܒܗܐ [ܐܠܐܒܐ
ܬܠܬܡܝܗ][141] : ܘܬܡܐܢܝܗ[142] [5] ܥܫܪ ܐܠܐܒܐ : ܐܠܐܘܠ ܐܠܡܓܬܡܥܝܢ ܒܡܕܝܢܗ

126 T: قدسه

127 T: الروح

128 K: эмендация: ܐܠܐܛܗܐܪ (=الاطهار) — *Н.С.*;

T: التلاميذ الأبرار في علية صهيون [Мк 14,15; Лк 22,12]، وانتشار التلاميذ الأبـرار
Очевидный пропуск текста в K, восстанавливаемый с помощью T, — вероятно, гаплография вследствие повтора التلاميذ الأبرار

129 T: الى جميع الأمم

130 T: المسيح سيدنا

131 Tms: ودعوتهم اياهم ; Ted: ودعوتهم اياها ; M: وعمّدوهم باسم

132 T: بلا رعبة ولا رهبة ولا اكراه ولا سيف الى الايمان

133 T: والروح

134 T: والى

135 Эмендация: جلا «уход, удаление»; T=M: خلع; Ср: de Sacy 1816. IV, 69.

136 T: الدار

137 بالاحاد написано поздней рукой на полях; по-видимому, автор надписи прочел ܥܠܝ как ܚ = ح ; A: внесено в текст: بالاحاد والاعياد; T: بالأعياد ; M: والأعياد

138 T: abs.

139 T: في أمر

140 Ted: على ; Tms = K

141 T: الثلاثمائة

142 T: والثمنية

| ܒܡܥܢܐ : ܘܗܝ ܬܡܕܐ [ܥܢܕ ܐܠܓܡܝܥ : ܦܝ | ܟܠ ܘܩܬ ܐܠܩܕܐܣ][143] :
ܘܗܡ[144] ܐܝܨܐ[ض] ܡܬܡܣܟܝܢ | ܒܟܠ ܫܝ ܐܠܡܦܪܘܨܗ : ܥܠܐ ܡܪܐܬܒܗܐ[145]
| : ܘܡܪܐܬܒ[146] : ܐܠܦܛܪܟܝܗ[147] : ܘܐܠܐܣܩܦܝܗ[148] : [10] ܘܐܠܩܣܘܣ
ܘܐܠܫܡܐܡܣܗ : [ܘܐܝܨܐ[ض] ܒܥܕܗ[149]][150] | ܐܠܡܣܡܘܢܝܗ. [ܘܥܠܝ ܬܡܐܡ ܦܪܘܨ
ܦܪܨܗ ܦܝ | ܐܠܕܝܢ : ܘܠܐ ܦܝ ܐܠܐܡܢܗ : ܘܠܐܢ ܦܝ ܐܠܥܘܕ |
ܦܝܡܐ ܒܐܠܠܗ ܡܢ ܕܐܠܟ[151] : [ܘܩܘܠ ܡܪܝ | ܐܢܛܐܟܝܐ : ܡܫܗܘܪ
ܐܠܡܕܗ. ܐܠܥܪܒܝ ܒܪܗܒ [15] ܐܠܐܕܝܒ][152] ܦܐܢܗ ܘܓܕܗ ܐܝܦܪܡ
ܗܕܗ [الثلاثه | ܡܠܠ ܦܡܐ][153] ܥܪܦܘܗ : ܘܐܝܡܐܢܗܡ[154] ܛܐܗܪ[155] | [ܒܡܐ][156]
ܒܝܢܗ : ܘܟܠ ܡܠܗ [ ][157] ܒܗܕܗ ܐܠܐܡܢܗ. | [يفتخرون [f.8r] ܝܦܬܟܪܘܢ :

---

[143] T: في كل وقت قدس عند الجميـــــــــع Заслуживает особого внимания разночтение ܩܕܐܣ vs. قدس. И. С. Ассемани, цитируя это место в арабской графике, передает данное слово как القداس и переводит: «in singulis Liturgiis» (BO III:1, p. 514). Трупо не предложил эмендации قدس → قداس и перевел: «à chaque moment saint» (Troupeau 1969, p. 206).

[144] A = T: وهم

[145] Tms: مراتبها ; Ted: مراتبه

[146] T: abs.

[147] A: الفطركية ; T: البطريركية

[148] Tms: الأسقفة ; Ted: والأسقفية

[149] Написание хамзы может служить аргументом в пользу того, что K — результат тщательной транслитерации арабского текста.

[150] Tms: وتمام ; Ted: وعلى تمام

[151] T: abs.

[152] T: قال علي بن داود

[153] T: الملل الثلاث فيما قد

[154] T: وايمانها

[155] T: ظاهراً

[156] Tms: فيما قد ; Ted: بما قد

[157] T: منهم

ܘܠܗܕ̈ܐ ܐܠܐܡ̈ܡ ܝܦܬܟܪܘܢ[158] | ܒܗܕܐ ܐܠܡܥܢܝ : ܘܗܕܐ ܝܥ̈ܢܝ [ܘ][159]ܐܢܗܡ
ܝܢ[160] ܠܐ | ܦܗܡ ܝܩܘܠܘܢ ܗܕܐ ܐܠܡܩܐܠܗ : ܘܐܢܗܡ | ܡܢ ܚܝܬܘܡܐ
ܐܢܗ : ܡܬܚܕܝܢ : ܦܐܢܗ ܐܡܬܢܥ [5] ܐܢܗ ܡܬܚܕܝܢ : ܦ̇ܐ̈ܢܐ] ܟܐܢ
ܐܠܐܡܪ : ܟܕ̈ܠܟ | ܠܡ ܝܟ̈ܢ][161] ܐܠܩܘܠ ܒܬܘܚܝܕ : ܦܝ ܐܠܕܝܢ |
[ܘܠܐ ܦܝ ܐܠܐܝܡܐܢ][162] : ܐܠܐ[163] ܒܬܘܪܛ[164] ܐܠܗܘܝ :| ܘܓܡܪ[165] ܐܠܓ̰ܗܘܠ :
ܦܝܡܐ ܒܐܠܠܗ ܡܢ ܗܛܘܐܝܗܐ | 5 ܓܕ ܐܝܢ [ܐܝܛ̈ܐ] ([ض]) : ܘܓ̰ܕܬܗܡ[166]
ܐܟܒܪ ܐܢܦܠܐܦܗܡ [ ][167] [10] : ܘܒܡܐ ܐܬܦܐܡܗܡ :[ ][168] ܦܝ ܐܬܢܐܕ ܠܝܣܘܥ
| [ܗܕܢܐ ܐܠܡܣܝܚ][169] : ܒܐܬܘܬܗ : ܦܐܠܢܣܛܘܪܝ̈ܗ[170] | ܡܐܠܐ [ ][171]
ܐܬܚܐܕ ܐܠܡܣܝܚ[ ][172] ܡܥܢ̈ܝܐ ܘܦܥܠܐ | ܘܐܪܐܕ̈ܗ ∴ ܘܒܐܠܟ ܐܢ
ܟܠܡܗ [ܟܐܡܠܗ̈][173] | ܦܝ ܩܢܘܡܗܐ[174] : ܘܛܒܝܥܬ̈ܗܐ[175] ܘܒܐܠܟ |

---

[158] T: تفتخر والى هذا المعنى تقصد

[159] T: abs.

[160] T: أنه

[161] T: وان كان ذلك كذلك فلم يكن

[162] Tms: في دين وايمان ; Ted: والايمان

[163] Tms: ولكن ; Ted: الا

[164] T: بتورط

[165] Tms = K: وغمرات ; Ted: في غمرات

[166] T: (Tms: أنه) فيما يدعون أن أيضاً (Tms: وجد تهم) وجدت

[167] T: وأكبر تباعد هم

[168] T: فيما شرحت ووصفت

[169] T: المسيح سيدنا

[170] T: فان النسطورية

[171] T: ان

[172] T: اتحاد

[173] T: الله تامة

[174] T: أقنومها

[175] T: وطبعها ; Cp.: f.8r14; f.8r16; f.8v:9

[15] ܐܠܐܩܢܘܡ ܐܠܡܣܝܚ ܒܗ̇. ܐܠܡܬܐܢܣܗ | : ܒܐܠܡܪܗ ܒܐܩܢܘ[ܡ]ܗܐ[176]
ܘܛܒܝܥܬܗܐ[177] : ܘܠܡܐ | ܟܢ ܐܠܠܐܗܘܬ ܡܬܥܐܠܝ[178] [ ][179] : ܐܠܐܢܣܐܢܝܗ
| ولا [f.8v] ܘܠܐ[180] ܝܚܝܛܗ̇ : ܚܝܢܝܕ[ ][181] ܘܨܐܪ ܐܠܒܫܪܝܗ | ܐܠܠܐܗܘܬܝܗ :
ܓܝܪ ܡܬܐܢܣܢܗ : ܘܠܐ متغيّره | ܡܬܓܝܪܗ[182] : ܘܠܝܣ ܠܗ ܒܥܕ :
ܐܠܡܣܝܚ اقنومين | ܐܩܢܘܡܝܢ[183] : ܘܛܒܝܥܬܝܢ.[184] ܡܬܚܕܗ[185] ܒܐܠܦܥܠ |
[5] : ܘܐܠܡܥܢܝ : [ܦܗܕܗ ܡܩܐܠܬ ܥܩܝܕܬ : | ܦܐܡܐ ܐܠܢܣܛܘܪܝܗ ⁘ ⁘][186]
[ܦܗܡ ܐܠܡܠܟܝܗ | ܘܩܐܠܬ][187] : ܠܡܐ ܟܢ [ܣܝܕܢܐ ܐܠܡܣܝܚ][188] : ܡܘܠܘܕ[-]: |
ܕܐ : ܒܐܩܢܘܡ ܐܩܢܘܡܗ[189] : ܒܐܠܡܪܗ ܐܠܐܙܠܝ[ ][190] :| ܘܛܒܝܥܬܗܐ[191] : ܘܒܐܠܡܪܗ
ܦܐ ܐܢܩܢܘܡܗ : [10] ܐܠܐܢ ܐܬܚܕ ܡܢ ܐܠܣܝܕܗ[192] ܡܪܝܡ : ܟܐܢܗ |

---

[176] T: بأقنومها

[177] T: وطبعها

[178] Tms = K: متعالي ; Ted: متعالياً

[179] T: عن

[180] T: لا

[181] T: وقد

[182] Повтор слова, вероятно, вызван недостатком места на строке для написания в сирийской графике (Ср.: f.6:4; f.8v:3-4), но в большинстве случаев написание слова в конце строки арабской графикой, целиком или частью, не сопровождается подобным повтором (Ср.: f.5r:5, 14; f.5v:2, 7, 11; f.6v:2, 16; f.7v:3, 15; f.9r:3; f.9v:13, 16; f.10r:14; f.10v:1, 6; f.11v:7, 9, 11; f.12r:14; f.12v:4; f.13r:6; f.13v:7; f.14r:3; f.14v:14).

[183] Повтор слова. См. прим. 182.

[184] Tms: طبيعتين ; Ted: وطبعين

[185] Tms: متحد ; Ted: متحدين

[186] T: abs.

[187] T: وقالت الملكية

[188] T: المسيح سيدنا

[189] T: أقنوم

[190] T: الأزلية

[191] T: وطبعها

[192] T: السيدة

ܒܠ ܐܠܐܢܣܐܢܝܗ. ܒܚܝܬ ܐܢܣܐܢܝܗ[ ][193] | : ܚ̇ܨܘܨܐ ܘܠܐ ܡܢܦܨܠܗ[194] :
ܒܐܡܬܙܐܓ | ܡܥ ܐܠܠܐܗܘܬ[195] :[ ][196] ܐܠܩܐܝܡ[197] ܒܗܐ [ܘ̈] | ܘܘܓܘܕ
ܒܢܘܥܗܐ ܒܐܬܚܐܕ ܟܠܡܬ [15] ܐܠܠܗ ܒܗܐ[198]] ܘܚܠܘܠܗܐ[199] : ܦܗܐ [ ][200]ܠܡ
ܬܟܢ ܠܗܐ ܘܓܘܕ | ܩܒܠ ܕܠܟ[201] ܀ [ ][202] ܘܓܕܬ[ ][203] ܡܥܗܐ[ ][204] ܘܦܥܠܝܢ |
ܡܬܡܐܝܙܝܢ.[205] ܐܥܢܝ ܦܥܠܐ[206] ܠܐܗܘܬܝܐ | [وفعل [f.9r] ܘ̇ܦܥܠܐ ܢܐܣܘܬܝܐ.
ܐܠܠܐܗܘܬ[207]] ܡܬܠ ܐܚܝܐ | ܐܠܡܘܬܐ.[208] ܘܫܦܐ ܐܠܡܪܨ[ܝ].[209] ܘܦܬܚ
ܥܝܘܢ | ܐܠܥܡܝܢ[210] ܘܡܬܠ ܕܠܟ.. [ ][211] ܘܐܠܢܐܣܘܬ[212] مثل | ܐܠܐܟܠ ܘܐܠܫܪܒ.

---

[193] T: منفردة اذ لم تكن تلك الانسانية ، أقنوم كلمة الله (Tms: فامر) اتحد بها

[194] T: منفصلة

[195] T: اللاهوت

[196] T: الدائم

[197] T: القائم

[198] T: abs. По-видимому, гаплография в Tms вследствие повтора ܒܗܐ (f.8v:13 и f.8v:15)

[199] T: حلوله

[200] T: و

[201] T: ذلك

[202] T: ثم

[203] T: له

[204] T: مختلفتين

[205] T: متغايرين

[206] T: فعلاً

[207] T: abs. По-видимому, гаплография в Tms вследствие соседства графически схожих ܠܐܗܘܬܝܐ (f.8v:17) и ܐܠܠܐܗܘܬ (f.9r:1)

[208] T: الموتى

[209] T: المرضى

[210] T: прим: «Фраза от слова شفاء до слова العميان отсутствует [в Tms]»

[211] T: وفعلاً

[212] T: ناسوتياً

ܘܐܠܝܘܡ ܢܚܢ ܢܥܪܦ ܕ̇ܠܟ [5] - ܦܡ̰ܢ ܐܢ ܡܥܗ[ ][213] [ܐܠܡܣܝܚ][214]
ܐܠܡܘܬ ܘܐܚܕ | ܘܡܬܠܩܝܢ ܘܡܬܠܩܝܢ[215] ܘ̇ܡܬܚܕܝܢ .. × .. | ܘܡܐܠܗ
ܐܠܡܬܒܝܢ. ܠܡܐ ܟܐܢ [ܣܝܕܢܐ] | ܐܠܡܣܝܚ.[216] ܘܐܚܕ ܦܝ ܡܣܝܚܝܬܗ'
ܐ̇ܠܐܡ̈ | ܦܝ ܠܐܗܘܬܗ'. ܘܢܐܣܘܬܗ'. ܠܡ[217] ܝܠܚܩܗ'[218] [10] ܐܠܐܣܬܚܐܠܗ̇'
ܦܝ ܠܐܗܘܬܗ'. ܘܠܐ ܬܓ̇ܝܪ̈ ܦܝ | ܒܫܪܝܬܗ'[219] ܡܢܕ[220] ܠܡ [ܝܙܠ ܒܫܪܝܬܗ'.][221]
ܡܬܚܕ̇[222] | ܒܠܐܗܘܬܗ'. [ܘܢܐܣܘܬܗ'. ܐܠܡܬܪ[ܦ]ܢܐ[223] ܟ̇ܗ̣ | ܐܢܗ' ܐܠܡܘܬ.
ܘܐܚܕ ܡܘܓ̰ܘܕܐ̈ ܒܠܐܗܘܬܗ'. | ܘܢܐܣܘܬܗ'.[224][ܐܠܡܘܬ ܘܐܚܕ ܡܢ
ܐܠܩܢܘܡܝܢ[225] [15] ܘܒܟܠ ܘܐܚܕ {ܦܝ} ܡܢ ܐܠܛܒܥܝܢ[226] ܐܕ ܠܐ ܦܪܩ |
ܒܝܢ ܠܐܗܘܬܗ'. ܘܢܐܣܘܬܗ'. ܘܗܘ ܡܣܝܚ | ܘܐܚܕ ܦܥܠ[227] ܘܐܚܕ.
ܡܥܩܘܠ ܘܐܚܕܗ̇. [f.9v] ܐܬܐܕܐ̈ ܘܐܚܕܗ̇. [ܠܐ ܬܓ̇ܝܝܪ ܠܐܗܘܬܗ'. |

---

213 T: اعترافنا

214 T: بالمسيح سيدنا أنه

215 T: abs.

216 T: المسيح سيدنا

217 T: ولم

218 T: تلحقه

219 T: بشريته

220 T: abs.

221 Tms: يزل ; Ted: يزل ناسوته

222 T: متحداً

223 В тексте ܐܠܡܬܪܦܢܐ — очевидная ошибка транслитерации с арабского протографа.

T: اعترفنا

224 T: بلا انفصال (Tms: اتصال) ولا افتراق بينهما ، و(Ted: لما) كان الانجيل الطاهر يخبــر بمسيح واحد وابن واحد ومولود واحد ورب واحد موجود بلاهوته وناسوته ، اعترفنا به أنــه

225 T: أقنومين

226 T: طبعتين

227 Tms: وفعل ; Ted = K: فاعل

ܘܢܐܣܘܬܗ[228]. ܘܠܐ ܓܝܪ ܒܢܘܗܡܐ. × | ܦܨܠ.[229] ܦܝ ܐܠܠܐܗܘܬܗ.
ܘܠܐ ܦܝ ܐܠܛܒܝܥܐ. ܘܠܐ | [ ][230] ܐܠܦܥܠ. ܘܠܐ ܦܝ ܐܠܡܫܝܚܝܗ.[ ][231] ܡܓܠ[ ][232]
ܝܬܓ݂ܝܪ [5] ܐܠܢܦܣ ܐܠܢܐܛܩܗ. ܒܐܠܓ݂ܣܕ ܐܠܢܐܣܘܬܝ[ ][233] : | ܐܩܢܘܡ
ܘܐܚܕ ܡܢ ܐܠܐܩܢܘܡܝܢ.[234] ܘܛܒܝܥܗ | ܘܐܚܕܗ. ܡܢ ܛܒܝܥܬܝܢ.[ ][235]
ܟܕܐܠܟ ܗܝܕܝܢܐ[ ] | ܐܠܡܣܝܚ[236] [ ][237] ܒܐܠܘܗܝܬܗ. ܘܢܐܣܘܬܗ | ܐܩܢܘܡ
ܘܐܚܕ ܡܢ ܐܩܢܘܡܝܢ ܘܛܒܝܥ [10] ܘܐܚܕ ܡܢ ܛܒܝܥܬܝܢ ܒܠܐ
ܦܨܠ ܘܠܐ | ܓܝܪ ܒܝܢ ܐܠܘܗܝܬܗ. ܘܢܐܣܘܬܗ. ܡܢܕ | ܘܩܬ [ܐܬܚܐܕ
ܒܐܠܥܕܪܗ ܡܪܝܡ[238] .. × .. | [ܡܢܐܠ ܡܕܝ ܐܠܕܗܪ.[239] 6 ܦܐܠܡܣܝܚ ܘܐܚܕ ܗܕܐ
الاختلاف | [ܘ[240] ܒܐܠܬܡܝܝܙ [ܒܝܢܗܡ[241] [ܐܠܡܬܦܩ ܥܠܝܗ ܐܣܚܐܢܗ. [15] ܦܐܠܬܡܝܝܙ

[228] T: بلا تغير للاهوته ولا لناسوته

[229] Контекст не оставляет сомнений в том, что данное слово должно означать именно «разделение» (فصل ; Ср. f.9v:10). По-видимому, переписчик K прочел فصل как فضل, передав его в сирийской транслитерации взаимозаменяемой формой ܦܨܠ, с обычным пропуском диакритической точки (f.5r:4; f.9v:14; f.10v:13; f.12v:8; f.13r:1; f.13r:17; f.14r:5, 10, 13-14; f.14v:2, 5-6). Ср. T: لا انفصال

[230] T: في

[231] T: ولا في المسيحية

[232] Ted: ما في

[233] T: قام منهما (Ted: بل) لا النفس استحالت ولا الجسد تغير عن طبعه

[234] T: أقنومين

[235] T: بفعل واحد ومشيئة واحدة

[236] T: المسيح سيدنا

[237] T: قام

[238] T: الاتحاد في بطن السيدة مرتمريم الى أبد الأبدين

[239] T: abs.

[240] T: الذي فرق بينهم وهو الذي ميز

[241] T: من بعض وادعاء بعضهم ; По-видимому, гаплография вследствие соседства بعضهم в протографе K

ܒܒܥܨܗܡ]242 ܐܠܢ[·]ܛܪ. ܕܘܢ | ܐܠܐܗܘܬ. ܘܐܠܥܨܒܝܗ243 ܦܠܡ ܢܓ[~]ܕ بينهم] |
ܦܪܩ]244 ܦܝ {ܬ̈ܐܠ ܡܢ} ܬ̈ܐܠ. ܡܢ ܐܠܐܬܚ̈ܐܕ | وذالک [f.10r] ܘܙ̈ܐܠܗ
ܐܢܦܨ. ܐܠܡ[~]ܣܝܚܝܝܢ ܩܠܒ ܘܐܚܕ | ܠܐܗܘܬ ܐܠܡܣܝܚ[ ]245 ܘܢܐܣܘܬܗ؟
]ܘܐܩܪ[-]:ܘܐ|ܠܐܬܚܐܕ]246 : ܠܐ ܦܪܩ[ ]247 ܦܝܗ' ܡܢ248 ܐܠܐܬܚܐܕ. | ܘܐܠܐܢܦܨܐܠ.
]ܦܗܡ ܝܓ[~]ܡܥܘܢ ܐܠܢܩܐܝܨ [5] ܥܢ ܐܠܐܗܘܬ ܘܐܠܢܐܣܘܬ. ܘܝܢܦܘܢ |
ܥܢܗ]249' ܐܠܐ[~]ܠܡ. ܘܐܠܥܕ[·]ܐܒ ܘܐܠܡܘܬ | ܘܐܠܐܠܐܡ.[ ]250 ܡܢ ܣܒ[·]ܝ.
ܠܐ ܝܦܪܩܘܢ ܒܝܢܗ؟ | ܘܒܝܢ ܐܠܐܩܢܘܡ. ܒܥܕ ܚܠܘܠ ܕܐܠܟ | ܒܗ.
ܘܟܠܢ ܐܠܐܬܚܐܕ ܒܐܠܐܩܢܘܡ. ܡܕ [10] ܐܩܪ ܠܗܡ ܩܘܠ ܒܐܠܐܩܢܘܡ251
ܘܐܚܕ252 ܡܢ |]ܐܩܪܐܪܗ؟[253 ܒܐܠܐܬܚܐܕ. ܘ[ ]254ܐܠܐܬܚܐܕ | ܒܐܠܐܩܢܘܡ.255
ܐܠܘܐܚܕ ܡܕ ܐܩܪ ܠܗܡ | ܩܘܠ ܒܐܠܐܩܢܘܡ ܒܐܠܐܬܚܐܕܗ؟ ܒܗ̈ |
ܒܘܓ[~]ܗ ܐܠܐܗܘܬ.256 ܐܠܡܣܝܚ وناسوته' [15]]ܘܐܠܐܬܚܐܕ[257 ܒܐܠܬܒܥܝܬ.

---

242 T: بعض ، نظرت في ذلك بحقيقة

243 T = M: والعصبية

244 T: في ذلك فرقاً بينهم

245 T: سيدنا

246 T: وأقروا باتحاده وأنه

247 T: ولا انفصال

248 T: بين

249 T: وهم أجمعون يدفعون النقائص عن لاهوته وينفون ; См. прим. к f.6r:6,3-4

250 T: عنه

251 T: بالأقنوم

252 T: الواحد

253 T: حيث قد أقر

254 T: وازالة الفرق والانفصال ، وكان

255 T: بالأقنوم

256 T: لاهوت

257 T: بغير استحالة ولا تغير وكذلك ذو

ܡܢ ܐܩܪ. | [ܠܠܕܝ].[258] ܒܐܠܛܒܝܥܗ.[259] ܐܠܘܐܚܕܗ | [ܒܐܥܬܪܐܦܗ].[260]
ܒܐܠܐܢܦܨܐܠ.[ ][261] ܘܐܠܐܬܚܐܕ | بالطبيعه [f.10v] ܒܐܠܛܒܝܥܗ ܐܠܘܐܚܕܗ.
ܡܢ ܐܩܪ[262] للقايل[263] | ܒܐܠܛܒܝܥܬܝܢ ܡܢ ܒܥܕ ܐܠܐܬܚܐܕ. ܝܟܘܢ [ܠܐܗܘܬ |
ܐܠܡܫܝܚ. ܐܠܓܝܪ ܡܣܬܚܝܠ.][264] ܘܢܐܣܘܬܗ | [ܐܠܓܝܪ ܢܐܩܨ][265] ܦܡܢ
ܣܒܒ ܐܚܬܠܦܘܐ [ܦܝ] [5] ܐܠܩܘܠ[266] ܐܬܦܩܘܐ. [ܦܝ ܐܠܡܥܢܝ][267] ܦܡܢ
ܣܒܒ | ܝܥܬܪܦܘܐ ܦܝ ܐܠܛܐܗܪ. ܐܝܡܐܢܗܡ[ ][268] ܦܝ الباطن | ܘܟܠܗܡ
ܐܠܝ ܐܠܗ ܘܐܚܕ ܝܥܬܩܕܘܢ [ܘܒܪܒ | ܘܐܚܕ ܝܐܡܢܘܢ.[269] ܘܠܪܒ
ܘܐܚܕ ܝܥܒܕܘܢ][270] [ܠܐ | ܦܪܩ ܒܝܢܗܡ ܦܝ ܕܠܟ].[271] ܘܠܐ ܐܢܦܨܐܠ |
[10] ܐܠܐ ܡܢ ܝܟܘܢ ܐܠܗܘܝ [ܘܐܠܥܨܒܝܗ.][272] 7 ܘܐܡܪ | ܐܚܠܐܦܗܡ[ ][273]
ܒܐܠܝܕ.[ ][274] ܒܐܫܐܪܗܡ ܡܥܢܐ | ܐܠܝܢܒܥ [ܒܐܨܒܥܗ] ܐܠܘܐܚܕ.[275]

---

[258] T: لذي
[259] T: الطبيعة
[260] T: من اعترافه
[261] T: أنه لا انفصال بين اللاهوت والناسوت (Ted: و)
[262] T: اعترف
[263] T: القائل
[264] Tms: اللاهوت غير مستحيل ; Ted: اللاهوت غير المستحيل
[265] Tms: غير ناقص ; Ted: غير الناقص
[266] T: بالقول
[267] T: بالمعنى
[268] T: عليه
[269] T: يؤمنون
[270] A: وبرب واحد يامنون ولرب واحد يعبدون
[271] T: ولا فرق في ذلك بينهم
[272] T: الهوى وافراط (эменд.: ضلال – *Н.С.*) والعصبية والرئاسة ، ونعوذ بالله من ظلال العصبية
M: والعصبيّة
[273] Tms: باشارة ; Ted: في الاشارة ; M: في رشم الصليب
[274] T: وأن
[275] T: باصبعيه

ܘܝܐܟ݂ܕ[276] ܡܢ | [ܫܡܐܠܗ̇ ܐܠܝ ܝܡܝܢܗ̇. ܘܒܥܛ̣ܗܡ ܝܥܡܠܗ | ܘܝܐܟ݂ܕ
ܡܢ ܝܡܝܢܗ̇ ܐܠܝ ܫܡܐܠܗ̇..][277] ܦܗܕܐ [15] ܐܡܪ ܠܝܣ [ܦܝ ܚܠܐܦܗ̈][278]
ܒܝܢ ܐܠܦܪܩ ܘܗܘ | ܡܢ[ ][279] ܥܢܕ ܘܨܦܢܗ̇[280] ܡܢ ܐܠܛܘܐܝܦ ܐܠܘܐܚܕܗ̇
| ܘܐܠܛܒܝܥܝܗ̇. ܘܒܕܠܟ ܐܢ ܐܠܡܥܡܘܕܝܗ̇ | تعمل [f.11r] ܒܥܡܠ
ܐܠܨܠܝܒ ܒܐܠܐܨܒܥ [ܐܠܘܐܚܕ] | + ܘܝܐܟ݂ܕ[281] ܡܢ ܐܠܫܡܐܠ ܐܠܝ
ܐܠܝܡܝܢ ܘܝܕܪܗܐ | ܒܕܐܠܟ ܐܠܐܒܠܝܣ ܒܡܫܝܚ ܩܐܨܕ ܟ݂ܠܨ
ܐܠܨܠܝܒ[282] | ܓܠܝܬܗ ܒܥܠܡܗ. ܡܢ ܓܗܗ̇ ܐܠܡܥܡܘܕܝܗ [5] ܐܠܬܝ[283] ܗܝ[284]
ܐܠܓ̣ܪܒܗ ܐܠܝ ܢܐܚܝܗ ܐܠܝܡܝܢ ܐܠܬܝ | ܗܝ ܐܠܡܓ̣ܦܪܗ̇. ܘܐܥܡܠܬ[285]
ܐܠܬܩܕܝܣܗ̇ ܘܐܠܡܠܟܘܬ | ܟܡܠܬ[286] ܒܐܠܐܟ݂ܝܪ. ܘܐܟ݂ܕܬ[287] ܡܢ
ܐܠܝܣܪ | ܐܠܝ ܐܠܝܡܝܢ. {ܘܓ̣ܪ‹ܛ̣›ܗܡܐ} ‹ܘܓ̣ܪܛ̣ܗܡܐ›[288] ܒܕܐܠܟ[289]

---

[276] T: ويأخذه

[277] T: يمينه الى شماله وبعضهم يعمله باصبع واحد ويأخذه من شماله الى يمينه

[278] T: فيه مخالفة

[279] T: جنس

[280] T: وصفنا

[281] T: واحد

[282] T: прим: «Фраза от слова بذلك до слова الصليب отсутствует [в Tms]». Предположительно, она восстановлена по A (BO III:1, p. 515), но Трупо на это не указывает.

[283] T: التي

[284] A: هو

[285] T: وعملت

[286] T: abs.

[287] T: واخذت

[288] Приписано на полях, с пометой, указывающей на замену того же слова, написанного с пропуском ﯜ ; A: وغرضهمـــا ; Tms: غرضهـــم ; Ted: وغرضهـا

[289] Tms: في ذلك ; Ted = K: بذلك

ܐܠܐܒܕܝܢ {ܡܢ} | ܒܐܠܝ ܓ̰ܐܢܒ ܐܠܐܒܕ} ܠܘܓ̰ܘܕ[290] ܐܠܠܐܗܘܬ |
[10] ܘܐܠܢܐܣܘܬ : ܓ̰ܘܗܪܐً ܘܐܚܕ ܐܠܝ ܐܠܐܒܕ [ܠܐ | ܐܠܓ̰ܠܐܝ ܒܐܠܝ
ܘܡܛܗܪ[291] ܐܠܐܒܕܝܢ ܡܢ ܓ̰ܐܢܒ[292] | ܐܠܐܒܕ. [ ][293] ܘܒܥܕ ܐܠܐܬܚܐܕ [ܡܢ ܓ̰ܐܢܒ][294]
ܐܠܐܬܚܐܕ | ܐܠܝܘܡ ܗܘ ܐܠܐܬܠܐܠܗ. ܘܗܕܐ[295] ܐܡܪ ܠܝܣ ܦܝܗ | ܦܪܩ
ܡܢܓ̰ܗ ܘܐܚܕ ܐܠܚܝ[ ][296] ܐܠܦܪܝܩ ܒܝܢ [15] [ܐܠܡܟ̰ܐܠܦܗ ܠܗ.][297] [ܠܐ]
ܐܠܡܥܢܝ[298] ܦܝ ܐܠܐܝܡܐܢ | ܘܐܚܕ.[299] 8 [ܘܐܡܐ ܐܢܟܐܪ][300] ܐܠܢܣܛܘܪܝܗ |
[ܘܐܡܬܢܐܥܗܡ][301] ܐܢ ܝܩܘܠܘ[302] ܐܢ ܡܪܝܡ ܘܠܕܬ | الله [f.11v] ܐܠܠܗ.
ܦܠܝܣ ܩܐܠܘ [ܓ̰ܚܘܕ ܐܠܠܐܗܘܬ][303] | ܐܠܡܣܝܚ. ܘܠܐ [ܐܢܟܐܪ ܚܠܘܠ
ܟܠܡܗ | ܐܠܠܗ. {ܡܢ} ܦܝ ܐܠܣܝܕܗ][304] ܡܪܝܡ ܘܠܕܬ | ܐܠܡܣܝܚ.
ܘܗܘ ܐܠܗ ܐܠܟܐܠܡܝܢ. ܘܡܥܗ[-] : [5] ܢܚܢ : ܡܢ[305] ܡܘܠܘܕ. ܡܪܝܡ

---

290 T: بوجود

291 T: بغير افتراق وأن الخلاص كان بظهور

292 T: الجانب

293 T: الذي هو الهداية

294 T: الى الجانب

295 T: وهذا

296 T: الفريقين

297 Tms: المخالفة ; Ted: مخالفه

298 T: المعنى

299 A: لان الايمان واحد

300 T: ٨) فأما انكار

301 T: وامتناعهم من

302 T: يقولوا

303 A = T: جحوداً للاهوت

304 T: انكاراً بحلول اللاهوت في بطن السيدة مرتمريم منذ وقت البشارة من جبرائيل الى أبد الأبدين أعني لاهوت كلمة الله ولا فرق بين اللاهوت والناسوت ولا انفصال ، بل يقولـــون ان

305 T: من

ܘܐܠܕܗ̇ | ܐܠܠܗ. ܘܩܐܠܘ ܡܩܨܕܗܡ[306] ܐܢ [ ][307] ܠܗ ܘܠܕ | ܐܣܡܗ[308]ܝ ܝܟܢ
ܐܠܬܠܬܗ̇ ܐܩܐܢܝܡ[309] الاب | ܘܐܠܐܒܢ ܘܪܘܚ[310] ܐܠܩܕܣ. ܘܐܠܡܣܝܚ
| ܐܣܡ ܡܚܨ ܐܠܐܒܢ ܕܘܢ ܐܠܐܒ ܘܪܘܚ[311] القدس [10]]ܘܐܕܐً ܐܢ
ܡܬܠ ܘܐܠܕܗ̇ ܐܠܠܗ. ܐܕܥܠܬܢ | ܐܠܘܐܠܕܗ̇ ܥܠܝ ܐܠܐܒ ܐܠܐܒܢ
ܘܪܘܚ القدس | .ܘܐܕܐ ܡܬܠ ܘܐܠܕܗ̇ ܐܠܡܣܝܚ. ܘܗܘ | ܐܠܗ
ܐܠܥܐܠܡܝܢ. ܦܩܕ[312[ܐܠܐܒܢ ܘܚܕܗ ܡܢ | ܚܨܨ]ܠܡ ܝܓܚܕ[313[ܐܢܗ ܐܠܠܗ.
ܟܕܐܠܟ[314] [15] ܩܘܠ ܐܠܢܣܛܘܪܝܗ̇. ܘܐܠܝܥܩܘܒܝܗ̇ ܐܢ | ܡܪܝܡ ܘܐܠܕܗ̇
ܐܠܠܗ.]ܠܝܣ ܗܘ ܐܢܟܐܪ[315[| ܠܐܗܘܬ ܐܠܡܣܝܚ. ܘܠܐ ܐܛ̣ܗܐܪ[316]
| لولادة [f.12r] ܠܘܐܠܕܗ̇ ܐܠܐܒ.]ܘܪܘܚ ܐܠܩܕܣ[317[| .ܒܠ]ܗܘ ܐܩܪܐܪ[318[
ܒܠܐܗܘܬ ܐܠܡܣܝܚ[ ][319] | ܡܚܒܘܠ[320] ܒܗ ܘܡܘܠܘܕ. ܘܦܝ ܒܠ ܐܠܐܬܚܐܕ |
ܦܠܝܣ ܦܝ ܩܐܠܘ ܓܝܕ[ ][321] ܐܠܐܕܝܐܢ[322] ܦܩܛ [5] ܘܠܐ ܗܒܠܒܕ ܥܢ ܐܠܢܝܗ̇.

---

306 Tms = K: قصد هم ; Ted: عند هم ; Произвольная эмендация Ted
307 T: الله
308 T: اسم
309 Tms = K: أقانيم ; Ted: الأقانيم
310 T: والروح
311 T: والروح
312 T: قالوا فاذا قلنا والدة المسيح اله العالمين فقد خصصنا
313 T: لم يجحد
314 T: وكذلك
315 T: انكاراً (Tms: ليس هو) ليس
316 T: اظهاراً
317 T: (Ted: القدس) والروح
318 T: اذعان واقرار (Ted: هو)
319 T: سيدنا
320 A = T: محبول ; M: محمول
321 T: تحصيل
322 Tms: الأديان

ܒܠ ܟܠ ܕܐܠܟ | ܗܘ ܡܢ ܩܘܠ[323] ܢܐܣܚܗ؟ ܘܠܝܣ[324] ܒܐܠܦܪ̃ܩ | ܓ̰ܝܪܗ؟
ܘܐܢܡܐ ܐܠܡܕܢ ܦܝܗ ܟܬܝܪܗ | ܟܡܘܡ. ܡܥܕܘܕܗ ܐܠܐ ܐܢ [ܐܠܡܕܝܢܗ. ܘ][325]ܡܢ
| ܐܠܡ̃ܣܟܘܢܗ [ܬܠܟ ܝܣܡܘܗܐ.][326] ܘܐܠܡܣܐܦܪ ܒܘ̃ܓܘ[ܕ]ܗܐ[327] .. × ..
ܘܐܠܛܪܩܐܬ ܦܝ | ܐܠܥܐܠܡ. [ܘܐܠܡܣܐܠܟ ܦܝܗ[ܐ] ܟܠ ܘܐܚܕ][328] |
ܡܢܗܡ. ܛܪܝܩܗ [ܐܢܗܐ. ܐܢ ܗܕܐ ܛܪܝܩ | ܐܠܡܣܬܩ[ܝ]ܡ.][329] ܐܠܐ
[ܐܠܡܕܝܢܗ][330] ܦܩܛ | ܐܢܬܗܐ[331] ܒܝܢ ܐܠܡܠܠ. ܐܠܡ̃ܣܟܘܢܗ كلهم |
ܦܝ ܐܠܡܕܝܢܗ.[332] ܟܠܗܐ [ܓ̰ܠܗ ܘܠܐ][333] ܐܠܓܗܐܬ | .ܦܝ ܝܣܡܘܗܐ.
ܘܝܘ̃ܓܕܘܗܐ ܬܠܟ ܐܠܓ̣ܗܐܬ | ܐܠܥܐܠܡ ܐܠܝܘܡ. ܒܕܐܠܟ [ܗܘ][334] ܐܠܓ̣ܗܐܬ
| اهل [f.12v] ܐܘܠ ܕܝܢ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ. ܒܡܐ ܗܘ ܒܐܠܠܦ̃ܙ[ظ] | ܘܐܠܩܘܠ.
ܕܘܢ ܐܠܡܥܢܝ ܘܐܠܐܝܡܐܢ. ܘܐܕܐ[335] | ܟܢ ܐܠܐܝܡܐܢ ܘܐܚܕܐ.
[ܦܡܐ ܐܢ ܝܕܒܠ | ܐܠܓܠܗ ܘܐܠܓܡܠܗ.][336] 9 ܘܐܡܐ[337] ܐܠܓܡܠܐܦܗܡ |
ܦܝ ܐܠܠܦܐܙ. [ܐܢܡܐ ܝܙܝܕܘܗ؟ ܘܝܢܩܨܘܗ؟][338] | ܘܝܥܪܦ ܐܠܡܥܐܢܝ.

---

[323] Ted = K: قول

[324] T: وغير

[325] T = M: مدينه

[326] T: بصحتها (Ted: على الاعتراف) ; Излишняя интерполяция Ted

[327] Эмендация на основании f.12r:16; T также: بوجودها

[328] T: والطرقات السابلة اليها فركب كل قوم (Tms: مسالك) المسالك

[329] T: يقول انها هي القصد المستقيم

[330] T: المدينة دون غيرها

[331] T: تناهى

[332] T: المدينة

[333] T: abs.

[334] T: abs.

[335] T: اذ

[336] T: لا فرق فيه البتة

[337] Tms: فأما

[338] T: فانما هو بزيادة ما يقرأ أو نقصانه

]ܘܬܩܕܝܡ ܐܘܩܐܬ[339] | ܐܠܨܠܐܗ. ܘܬܐܟܝܪܗܐ.[340]]341 ܘܨܢܘܦ ܐܠܨܘܡ[342] |
ܒܐܟܬܠܐܦ[ض] ܥܠܝ ܡܟܬܠܦ[ض].]ܘܢܚܘ ܐܫܒܐܗ ܕܠܟ ܦܐܢܗ[343] ܠܝܣ | ܝܦܪܩ[344]] ܒܝܢ ܐܠܕܝܐܢܗ.
ܘܠܐ ܒܝܢ ܐܠܐܝܡܐܢ [10] ܘܐܢܡܐ ܗܝ ܗܘ[345] ܦܝ ܐܟܬܠܐܦ ܐܠܫܪܐܝܥ | ܕܘܢ
ܫܪܥܗ. ܘ]ܐܠܠܦܙ[346] ܠܣܐܢ[347] ܕܘܢ]ܠܣܐܢ[348] ܘܟܠ[349] ܐܡܗ | ܡܢ ܐܡܡ[350] ܐܠܕܝܐܢܗ.
ܡܢ ܕܝܢܗܐ]ܦܝ[351] ܕܘܢ | ܐܠܡܫܪܥܐܢ. ܘܐܠܡܩܐܨܕ]ܦܝܗ ܒܐܠܬܒܐܟܪܗ[352] |
ܡܥ ܐܠܐܓܬܗܐܕ.[353] ܘܐܠܚܪܨ[354]]ܘܩܕ ܐܠܗܡܗܡ[355] [15] ܐܠܠܗ ܓܠ ܕܟܪܗ
]ܘܦܗܡܗܡ[356] ܐܠܝ ܡܐ | ܝܨܠܚ[357] ܐܢ ܝܣܬܚܣܢܘܢܗ ܦܝ ܡܠܬܗܡ |
ܡܢ ܐܠܣܢܢ]ܐܠܡܣܬܚܣܢܗ. ܘܐܠܨܠܘܐܬ ܐܠܡܡܟܢܗ. | في بلدهم [f.13r] ܦ
ܒܥܨܗܡ. ܝܬܠܘܢ[ض] ܒܥܨܐ. ܬܠܘܐ[ض][358] ܗ̈ | ܘܒܥܨܗܡ ܦܝ ܐܝܐܡ ܐܠܣܒܬ :

[339] A: اوقاث
[340] A: وتا خيرها
[341] T: وتبجيل الكنائس وتقديم (والقدم في :Tms) أوقات الصلاة وتأ خيرها
[342] Tms = K: الصوم ; Ted: صوم
[343] T: وما أشبه ذلك . فانه
[344] Tms = K: يفرق ; Ted: بفرق
[345] T: الايمان والديانة وانما هي
[346] T: abs.
[347] T: ولسان
[348] A: اخر ; T: لسان
[349] T: فكل
[350] T: abs.
[351] T: abs.
[352] T: منها بالغبطة ; K: метатеза
[353] Tms: اجتهاد
[354] T: والحرص ; Cp. f.14v:11
[355] T: وألهم ; Cp. Коран 91:8
[356] T: في كل قوم قوماً منهم ووفقهم
[357] A: فيه بالاجتهاد والحرص وقد فهمهم الله جل ذكره ما يصلح
[358] T: (Tms = K: يتلوا) المستحسنة عند هم والصلوات الممكنة في بلدهم ، فبعضهم تلوا بعضاً

ܘܐܠܣܢܢ | ܡܢ ܐܠܬܠܐܡܝܕ̰. ܢ̈ܓܕܗܡ [ܡܢ ܩܒܠ ܐܠܬܠܐܡܝܕ̰ | ܝܚܬܓ̰ܘܢ]359
ܡܢ ܚܝܬ̣]360 ܠܡ [ܝܠܙܡܗܡ ܡܢ ܕ̰ܐܠܟ [5] [<...>] ܢܥܡ ܝܓ̰ܘܙ ܠܓ̰ܡܝܥ]361
ܐܠܐܡܪ. ܦܝ ܐܟ̰ܬܠܐܦ | ܐܠܥܩܐܝܕ. ܘܐܠܗܝ̈ܬ. ܘܐܢܥܩܕ]362 ܐܓ̰ܬܡܐعهم]363 |
ܩܒܠ ܚܝܢ ܐܠܡܐܝܕܗ.[ ]364 ܦܝ ܚܝܢ ܐܠܬܠܐܡܝܕ̰ | ܘܒܥܕ [ܐܠܬܢܐܩܨ.]365
ܘܐܠܟܠܡܗ̈. ܐܠܬܝ ܩܐܠܗ | ܘܐܓ̰ܬܡܥܘ ܐܝ ܡܥܗܡ ܐܠܬܠܐܡܝܕ̰. ܐܠܐܪܒܥܗ̈
ܐܢܓ̰ܝܠ [10] ܡܬܦܩܗ]366 ܦܝ ܐܠܡܥܢܝ. ܟܠܗ]367 ܘܢ̈ܐܕܪܗ[ ]368 ܘܠܐ ܢܥܪܦ | ܘܠܡ
ܝܓ̰ܪ̣ܝ ܒܝܢ.. ܡܬܝ. [ܘܡܪܩܘܣ | ܘܠܘܩܐ. ܘܝܘܚܢܐ.]369 ܒܝܢ ܐܠܬܠܐܡܝܕ̰
ܟܡܐ | ܦܝܗ ܒܥܐܢܗ. ܐܢ ܐܠܡܓܕܗ؟ ܦܝ ܗܕܐ ܐܠܟܬܐܒ | 10. ܦܐܢ [ܫܥܒ
ܡܫܥܒ.]370 ܡܢ ܐ̈ܗܠ ܐܠܟ̰ܠܐܦ[ ]371 [15] ܘܩܐܠ ܐܢ ܐܠܚܩ [ܗܘ̈ܕܐ. ܠܐ ܡܟ̰ܬܠܦ̰

359 T = M: ومن سنن تلاميذ المسيح يحتجون

360 Tms = K: من حيث ; Ted: حيث

361 T: يلزمهم في ذلك فرض ولا أرهقهم (Tms: زهقهم) حتم . وقد بينت مذاهب جميع
Более оправданной была бы эмендация زهقهم → يزهقهم, т. к. в обеих частях фразы в этом случае сохранялось бы согласование по времени, что дает фразеологический параллелизм. Нужно отметить, что в данном месте текст явно испорчен, что видно и по K, и по переделке фразы переписчиком Tms.

362 T: abs.

363 Tms = K: واجتماعهم ; Ted: واجتماعها

364 T: في كتاب أفردته ; По-видимому, гаплография вследствие повтора في

365 T: (Tms: فيه) التناقض والاشتباه عند

366 T: تنشر

367 T: لا

368 T: فيها

369 T: ومرقس ولوقا ويوحنا

370 T = M: شغب مشغب

371 Tms: فان عارض معارض ; Вероятно, гаплография вследствие графического сходства فان и قال в протографе K

ܦܝ | ܓ̰ܗܬܝܢ. ܡܬܒܐܝܢܬܝܢ.][372] ܘܠܐ[373] ܟܡܐ ܐܢ ܡܟܐܢ | [ܒܝܐܛ[ܨ]] {ܗܘܗ} ‹ܐܗܠ›[374].
ܗܘܗ ܐܠܦܪܩ.][375] ܐܚܕ ܒܐܛܠ [f.13v] ܡܢ ܓ̰ܗܗ ܐܠܐܟ̰ܬܠܐܦ.[376] [ܘܐܕ̈ܐ][377] ܩܠܢ
ܕܐܠܟ ܐܟ̰ܬܠܦ̈:[-] | ܠܐܦ.:[378] ܦܝ ܐܠܓ̰ܘܗܪ.[379] ܐܠܝܣ ܘܘܓ̰ܘܕܗ ܟܡܐܠ |
ܐܠܩܐܝܠ.[380] ܐܠܐܘܠ ܚܐܪܗ. [ܘܐܟ̰ܪ ܩܐܠ][381] ܐܠܬܐܢܝ | ܒܐܪܕܗ. ܟܐܢ[382] ܗ̈ܐܕܐ
ܐܠܡܬܠܦ ܝܚܬܓ̰ [ܐܠܦܪ̈ܩ :[-] [5] ܡܢ][383]. ܐܠܚܣ ܕܘܢ ܐܠܐܟ̰ܪ. ܘܐܡܐ[384]
ܐܠܡܬܠܦ | ܡܟܐܢ ܡܢ ܓ̰ܗܗ ܬܪܐܟܝܒ ܐܠܐܫܝܐ. ܘܬܥܒܝܪ:[-] | ܗܗܐ :.
[ܟܩܘܠ ܐܠܩܐܝܠ][385] ܐܠܐܘܠ ܚܐܪܗ. ܘقال | ܐܟ̰ܪ ܐܠܬܐܢܝ [{ܒܐܪܕܗ.}][386]
‹ܡܣܟ̰ܢܗ›[387] ܘܩܐܠ ܐܟ̰ܪ ܐܠܬܐܢܝ | ܡܠܗܘܒ̈ܗ.[388] ܦܐܢ ܕ̇ܐܠܟ ܓ̰ܝܪ ܡܬܒܐܝܢ

---

[372] T: لا يجتمع في وجهين مختلفين ;
M: لا يكون في جهتين متباينتين مختلفتين (مختلفين) ولا يجتمع المتباينان (المتباينات)

[373] Tms: وما ; Ted = K: ولا

[374] Приписано на полях, с пометой, указывающей на замену ошибочно повторенного слова ܗܘܗ.

[375] T: أحدهما

[376] T: الاختلاف

[377] T: قلنا اذا

[378] T: اختلافًا

[379] T: جوهر

[380] T: قائل

[381] T: وقال آخر

[382] T: فان ; Данное разночтение, возможно, свидетельствует о старом типе арабского письма в протографе, где написание ڢ (без точки) и ک (без черты сверху) было практически неразличимым. Ср. прим. 50 и 433.

[383] T: لأحد الفريقين

[384] T: فأما

[385] Tms = K: القائل ; Ted: كقول قائل

[386] T: abs.

[387] Приписано на полях, с пометой, ошибочно указывающей на замену слова ܒܐܪܕܗ («холодный»).

[388] T: ملهبة

[10] [ ][389] ܐܠܡܥܢܝ. ܟܠ ܦܝ ܐܠܐܣܡ. ܕܘܢ ܐܠܓ̰ܘܗܪ | ܘܢܚܢ ܢܩܪ
ܓ̰ܡܝܥ ܐܗܠ ܕܝܢ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ | ܡܬܦܩܝܢ[ ][390] ܒܐܠܐܝܡܐܢ. ܟܬܐܒ
ܐܠܠܗ ܐܠܐܢܒܝܐ[391] | .ܘܟܬܐܒ ܦܘܠܘܣ.[392] ܘܐܠܐܦܪܐܟܣܝܣ. ܘܐܠܟܬܒ[393] |
ܐܠܟܐܡܠܗ.[ ][394] ܐܠܬܘܪܐܗ.[395] ܘܐܠܐܢܒܝܐ.[ ][396] ܘܐܠܡܙܐܡܝܪ [15] ܘܐܠܡܨܪܚܝܢ
ܘܐܠܡܣܡܘܥܝܗ. ܘܐܠܐܥܝܐܕ ܘܐܠܐܫܐܕ | .ܘܐܠܨܘܡ ܘܐܠܨܠܘܗ.
ܘܐܠܨܕܩܗ.[ ][397] ܘܐܠܐܡܪܐܪ | ܒܝܘܡ ܐܠܩܝܐܡܗ. ܘܐܠܚܣܐܒ ܘܐܠܢܫܘܪ ܡܢ |
القبور [f.14r] ܡܢ ܐܠܡܩܒܘܪ. [ܘܐܠܬܘܐܒ ܘܐܠܥܩܐܒ.][398] ܘ | ܘܐܠܓ̰ܢܗ
ܘܐܠܢܐܪ. ܦܠܐ ܟ̰ܠܐܦ[399] ܒܝܢܢܐ[400] ܦܝܡܐ[401] | ܕܟ̇ܪܢܐܗ. ܡܢ ܓ̰ܗܗ[402] ܗܕܗ
[ܐܠܬܠܐܬܗ فرق][403] | ܒܠܐ ܡܬܐܠ[404] ܗܕܐ ܐܠܐܓ̰ܬܡܐܥ.[ ][405] ܘܚܝܬ [5] ܝܠܙܡ
[ܒܥܛ̇ܗܡ ܐܣܡ ܐܠܐܝܡܐܢ][406] ܕܘܢ ܒܥܛ̇ ܘܩܘܡ | ܘܩܘܡ[407] ܡܢ ܡܬܩܕܡ

---

[389] Tms = K; Ted: في

[390] T: في الايمان بالله عز وجل ، متفقين

[391] T: abs.

[392] T: بولس

[393] T: والكتب

[394] T: أعني

[395] A: الثوراة ; T: التورية

[396] T: ادمان الصلوات (Ted: مجتمعين على)

[397] T: والحلال والحرام ; В K – это в f.14r:1

[398] T: abs.

[399] T: اختلاف

[400] Ted = K

[401] T: بين من

[402] T: abs.

[403] T: الفرق الثلاث

[404] T: بيان

[405] T: ؟

[406] T: الايمان بعضهم (Ted = K: اسم)

[407] T: Повтор слова, возможно, обусловлен воспроизведением кустода протографа.

ܘܐܚܕ ܝܢܟܪܗ. ܘܐܠܟ ܓܠܝܗ | ܘܐܚܕܗ ܝܥܪܦܗ. [ܦܝ ܡܟܪܡܗ][408]
ܘܐܚܕܗ | ܝܥܠܡܗ. ܐܠܐ[409] ܡܢ [ܐܠܓܗܗ.][410] [ܘ]ܐܠܥܨܒܝܗ[411] | ܕܘܢ ܐܠܓܡܥ
ܘܐܠܬܦܪܩ [ܘܗܘ ܕܠܟ ܡܐ ܐܘܪܕܢܐܗ.][412] [10] ܐܢ ܡܘܗܒܗ .. × ..
11 [ܘܐܩܘܠ ܐܢܐ ܥܠܝ ܗܪ : ܐܠܠܗ ܐܠܡܘܦܩ | ܡܩܕܪܝ ܐܠܡܪܘܗ.][413] ܩܕ ܬܘܟܝܬ[414]
ܦܝ [ܒܬܐܠܝܦ ܗܕܗ][415] | ܡܢܗ ܘܪܓܝܬ[416] ܒܗ ܐܠܬܘܦܝܩ. [ܡܢ ܠܠܗ][417] ܢܥܡ ܘܢܓܝܬ |
[ܘܕܦܥ ܐܠܫܚܢܐ.][418] ܡܢ ܒܝܢ[419] ܐܗܠ[][420] ܐܠܫܪܐܝܥ. | ܘܬܩܪܝܒ ܩܠܘܒܗܡ[421]
ܒܥܛܗܡ ܡܢ ܒܥܛ [15] .ܘܬܐܠܝܦܗ ܟܐܠܦܗ. ܘܝܪܐ. ܠܡܢ ܬܢܐܒ.
ܦܝܗ ܘܐܒܥܐܕ | ܡܢ ܐܠܡܫܩܗ. ܘܐܠܡܒ‹ܐ›ܝܢܗ.[422] ܠܐܡܪ ܕܝܢܗ ܡܚܟܡ[423]
| .ܡܢܕܗ܇ [ܘܬܘܟܝܕ ܐܠܐܠܦܗ ܐܠܬܝ ܐܘܓܒ [f.14v] ܐܠܠܗ ܣܒܚܐܢܗ.
ܘܐܓܬܡܐܥ ܐܠܡܬܦܪܩ | ܘܓܡܝܥܐ[424] ܒܥܛܗܡ ܡܥ ܒܥܛ. [ܘܐܪܬܒܐܛ ܐܝ |
ܐܢܘܐܥ ܐܢ ܐܚܟܡ ܐܠܕܝܢ. ܘܝܚܢܗ܇ ܐܠܡܫܬܪܟ | ܘܐܠܐܪܬܒܐܛ.

---

408 Tms = K; Ted: في
409 T: الا
410 T: جهة الهوى
411 Эмендация по f.9v:16 и f.10v:10; T: والعصبية
412 T: وذلك ما اردنا
413 T: ١١) وقال علي بن داود
414 T: توخيت
415 T: هذا الكتاب
416 T: رجوت
417 T: من الله
418 T: في دفع الشحناء
419 T: بين
420 T: دين
421 T: قلوب
422 T: والبغضة
423 T: ومكسب
424 T: وجامع (Tms: اجتماعها بعضاً) أوجب الله اجتماعهما (Tms: وجامعاً ألفة) وألفة

ܘܐܕܐ ܟܐܢ. ܐܣܐܣ ܕܝܢ ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ [5] ܘܡܚܒܗ̈ ܐܠܡܣܝܚ.
ܘܐܠܬܘܐܛ[ض]ܥ.]425[ܦܡܢ ܝܟܘܢ | ܐܠܡܣܝܚܝ. ܘܐܠܬܘܐܛ[ض]ܥ ܦܡܢ
ܓܪܕܗ[~] ܡܢ[426] ܕܝܢ | ܐܠܢܨܪܐܢܝܗ.]ܘܡܢ ܟܐܢ ܐܠܐܝܡܐܢܗ..]427[ ]ܠܐ
ܝܟܘܢ]428[| ܡܢ ܓܗܠܗ[~] ܡܥܐܢܕ[429] ܐܠܚܩ. ܦܩܛ. ܡܕ[430] ܐܕܠܗ.[431] |
ܐܠܥܨܝܢ ܡܠܟܗ. ܘܐܦܢܐ[432] ܡܣܟܢܗ. ܝܢܣܒܚ.[433] [10]]ܠܠܚ[·]ܛܐ]434[ܦܒܩܕܪ
]ܦܥܠܬܗ.]435[ܘܡܥܝܒܢܝ[436] ܦܝ ܟܬܐܒܝ ܗܕܐ | ܐܢܡܐ.] ܗܕܐ ܟܐܠܟܠܒ ܝܓܘ]437[
ܚܪܨ[438] ܥܠܝ ܡܥܐܝܒܗ. | ܡܠܐܟ ܐܠܡܘܡܢܝܢ. ܘܚܪܣ ܐܠܟܢܝܣܗ.
ܡܢ[439] ܚܝܘܢ]440[ ] | ܘܐܠܠܗ]ܡܣܐܝܠ ܟܠ ܐܚܕ ܥܢ ܦܥܠܗ.]441[

[425] T: (Ted = K: والتواضـــــــع) المحبة النصرانية دين أساس كان (Tms: اذ) واذا ; K: повтор

[426] T: عن

[427] T: وزال ايمانه

[428] T: أسلم (Ted: لم) وان

[429] T: يعاند

[430] Ted = K

[431] T: ملك

[432] Tms: أقصى ; Ted: وأفنى

[433] T: ينسبنـــــــــــي ; Данная ошибка (ܚ вместо ܢܝ) может быть свидетельством как того, что непосредственным протографом K был текст на каршуни, так и того, что протограф был выполнен старым арабским письмом, с частым пропуском диакритических точек (Ср. прим. 50 и 382), в результате чего نى было прочтено как ح.

[434] T: الى الخطأ

[435] T: فعلت من ذلك

[436] T: ويعيبني

[437] T: abs.

[438] T: حرصاً ; Ср. f.12v:14.

[439] T: abs.

[440] T: فانما مثله مثل الكلب الجرب الذي يعدي بالجرب لكل حيوان دنا منه

[441] T: يسائل كل أحد عن فعله

ܘܣܪܝܪܬܗ̈ 442 | [ܡܢ ܛ̰ܝܒ ܐܠܢܝܗ. ܘܐܠܟܡܐܠ. ܘܫܟܪ ܡܢ الله |
[15] ܐܢ ܝܢܘܪ 443[ܟܬܒܬܗ̈. ܐܠܡܫܗܘܪܗ. ܒܒܘܓ̰ܗ × | ܐܠܐܒܢܐܝ ܦܝ
ܓ̰ܡܝܥ 444 ܐܠܛܘܐܝܦ ܐܠܥܫܐܝܪ. ܘܐܠܐ:[-]| ܡܢܐܪ:. ܐܠܐܫܥܪܗ. ܘܪܦܥ
ܩܕܪ 445 ܥܠܡܗ̈. 446 ܦܝ | كل [f.15r] ܟܠ ܐܠܐܡܡ ܘܐܠܐܩܐܠܝܡ. 447 ܘܓ̰ܥܠܗܡ
ܡܬܦܩܝܢ | [ܦܝ]448 ܕܥܘܬܗ̈. ܘܐܠܐܠܬܡܐܣ [ܦܝ]449 ܪܣܐܠܬܗ̈. |
ܘܐܠܐܥܬܪܐܦ ܒܡܩܬܕܝ ܐܠܥܠܡܐ. ܘܐܠܐܪܫܐܕܗܡ[| ܟ̰ܝܪ ܐܠܡܪܣܠܝܢ
ܒܐܠܬܣܐܘܝ ܘܐܠܐܡܐܢܗ [5] ܘܐܠܡܣܐܘܐܗ ܘܐܠܐܢܨ̇ܐܦ ܒܥܝܢ ܝܫܗܕ
ܘܡܥܪܗ | ܠܠܫܗܕ ܐܠܡܫܗܘܕ ܠܗ̈ ܐܠܡܓ̰ܝܕ ܘܐܠܬܫܒܝܚ | ܐܠܝ ܐܒܕ
ܐܠܐܒܕܝܢ ܐܡܝܢ]450

[8] [كمل كتاب المبارک تاليف القديس | مار اِليا الجوهري مطران القدس [10] الشريف رحمنا اللة بصلاته امين | ܐܡܝܢ | علي يد احقر العباد شماس خدر ابن | مقدس هرمز في شهر ايار | .. ســــــنه ٣٠١١ 451 [15] الفين وثلث سنين من اسكندر امين]452

442 Tms: وسريرته

443 T: والحمد الله الذي أعلى دينه في جميع القبائل والشعوب (Ср.: Коран 49:13)، وأنار

444 T: abs.

445 T: عز

446 T: صليبه

447 T: والعشائر

448 T: على صحة

449 T: ب

450 T: الصادق ، وحثهم على التراضي والصفح والمحبة والاتضاع

451 Налицо обратный порядок расположения цифр в дате по хиджре — 1103 г. = 1692 г. Р. Х. Чтение подтверждается приведенной там же датой 2003 г. по селевкидской эре арабскими числительными прописью.

452 T: abs.

[«Книга общности веры, происхождения религии и гордости за ортодоксию»]

⸢[f. [4]v] Во Имя Бога милостивого, милосердного, и к Нему | мы прибегаем за помощью. И [начинаем пере]писывать <книгу>, которую переписал знающий, | достойный отец святой, чистый, | драгоценный, духовный Ма̄р Илия Господень, [5] ал-Джаухарӣ, митрополит [Града] святого [Иерусалима], благородного, | земного[1] престола Божиего, пастырь пастырей | христиан и предстоятель омытых | водою крещения, молитва его да объемлет нас | и всех верных, аминь.

[10] Сия⸣[2] книга [— об] общности веры, | происхождении религии и гордости за ортодоксию[3] | ⸢у сирийцев, прозванных несторианами, | мелькитами и яковитами; сочинение | святого Ма̄р Илии, да освятит Бог [15] дух его чистый и помилует нас по | молитве его, аминь.⸣[4]

Сказал ⸢Ма̄р Илия⸣[5]: | **1.** Когда посмотрел я на великолепие веры христианской[6] | [f. 5r] [с точки зрения] истинности веры в Бога, — велик Он и славен! | —[7] надлежащего совершения служб[8] Создателю ⸢неба⸣[9] | и земли, и того, что ⸢на ней⸣[10],[11] по закону | водительства, заповеданному Создателем[12] [5] милостивым; проповедуя[13] на востоках земли | и западах ее[14], среди

---

1 *Буквально:* ближнего

2 T: *abs.*

3 T: *add.* славную

4 T: *abs.*

5 T: ‘Алӣ ибн Да̄ӯд ал-Арфа̄дӣ, успешный о Боге и раб повиновения Ему

6 T: *add.* (Ted: и обнаружил) ее сияющей

7 T: *add.* (Ted: веры) чистой,

8 T: *add.* должным поклонением

9 T: небес

10 Tms: на них (согласовано с «небес»)

11 T: *add.* украшенной излюбленным вежеством

12 T: *add.* богатым

13 T: распространяясь

14 T: *add.* и дальнейших ее, и ближайших ее, явно, обильно

народов и народностей, | рассеянных по странам дальним | и всем краям, [причем] каждый народ из них | гордится тем, что у него есть от религии [10] христианской[15], общей всем ⸢на земле⸣[16], | и [своим] вероисповеданием[17]; тогда увидел я, | что некоторые [из] этих народов, из-за | козней диавола[18], постигло такое состояние, вследствие которого [произошел] отход[19] | одних из них от других, по пути прихоти, [15] ⸢противной разуму⸣[20], и разошлись они | на многие разделения, о чем[21] можно долго | толковать. Но хотя они и суть, [f. 5v] при всей своей многочисленности, объединяющиеся[22] во мнениях, | различающиеся в прихотях, всё же, сводятся они | к трем сообществам и восходят к трем | толкам, как бы к [трем] корням[23], а именно, [5] ⸢сообществу несториан, сообществу | мелькитов и сообществу яковитов⸣[24], | и всё, что есть ⸢помимо этих трех общин⸣[25] — | сообщества, [которые] от них ⸢происходят⸣[26] и к ним же сводятся, | как то марониты, исаакиты [10] и кауланиты[27] и другие, помимо них, из ответвлений религии | христиан. [И] я нашел, что эти три выше|упомянутые [сообщества таковы, что], ⸢у каждого сообщества⸣[28] — [свои] невежды, | и от каждой — свои смутьяны и упорные спорщики, и поносит |

---

[15] T: *add.* и ликуя от того, что у нее

[16] T: *abs.*

[17] T: *add.* в Евангелии правдивом, которое есть основа религии и часть/отдел веры и свет истины; M: в Евангелии, правдивость которого крепка

[18] T: *add.* проклятого

[19] T: *add.* и взаимное отвлечение

[20] T: который переходит [пределы] разума/заражает умы

[21] T: которых

[22] T: взаимно сближающиеся; Ttr: взимоотвлекаются (elles s'écartent)

[23] T: *add.* и они от них ответвления

[24] T: сообществу несториан, и собранию мелькитов, и общине яковитов.

[25] T: помимо сих

[26] T: потому что они от них берут/происходят

[27] *Буквально:* речевники; Ttr: paulanites

[28] Tms: у каждого объединения из них; Ted: у каждого сообщества из них объединение

каждая община[29] из них того, кто ей противоречит, [15] [обвиняя] в неверии, нечестии и отходе от | веры, и поносят они безбожие друг у | друга. Когда же я исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, [f. 6r] и изучил, как [то] следовало изучить[30], не нашел я | между ними такого различия, которое создавало бы противоречия с | точки зрения религии и веры | и не увидел я у них [такого, чтобы чья-то] вера опровергала [веру] другого [5] и чтобы убеждение отрицало | убеждение иного, **2.** ⸢но все они⸣[31] сводятся | в вере их и основе проповеди их | к ⸢Евангелию чистому⸣[32], которое ⸢ниспослал | Бог⸣[33] и передали им предводители пути праведного — [10] апостолы праведные, то есть ученики | Господа нашего Иисуса Христа. И ⸢не нашел я никого, | кто противоречил бы другому в свидетельстве Евангелия | правдивого, [никто]⸣[34] не добавляет [ничего] и не убавляет, но все они | читают ⸢Евангелие священное, послания[35] [15] Павла⸣[36] апостола Господа нашего и ⸢Спасителя нашего⸣[37] | Иисуса Христа, каковые суть четырнадцать | посланий доказательства [истинности] Евангелия, ⸢а также [f. 6v] в книге Деяний⸣[38], и все они | согласны в признании сего и утверждают[39] | правильность сего. И поскольку Евангелие — основа | религии, а Павел — доказательство его, и Деяния [5] —

---

29 Tms: народ

30 T: *метатеза* перелистал, как [то] следовало перелистать

31 T: потому что они

32 T: Евангелию Божиему правдивому

33 T: *abs.*

34 T: Когда я перелистал то, что у этих трех сообществ из Евангелия, не нашел я ни у кого из них [ничего] того, чем бы он противоречил другому (Tms: другим) и

35 T: *abs.*

36 M: Евангелие и речения апостольские

37 T: *abs.*

38 T: Когда я это рассмотрел, не нашел я в этом противоречия ни с каким сообществом, и не добавления, ни убавления. А также [рассмотрел] книгу Деяний и посланий [Павла] и соборных [посланий] учеников Христа Господа нашего, и не нашел я [при сопоставлении] друг с другом ни добавления к тому, что у других, ни убавления.

39 T: повинуются

свидетельство ему, то и нет[40] между ними [ни] разницы, | ни противоречия, ибо вера их верна в | [том, что правильно с точки зрения] религии.

3. Затем я обнаружил их едиными в том, что касается веры | в Отца, и Сына, и Духа Святого, Бога Единого, | [ибо все они веруют в] три ипостаси, равные между собой[41], существо единое[42], [10] и Господа нашего Христа, Который есть Слово Бога, — ⸢велик Он | и славен!⸣[43] — вочеловечившегося от Марии Девы[44] непорочной; | восприятием от плоти ее[45] и крови ее[46] плотской | совершенной, вполне человеческой, соединилось Слово | Бога, — ⸢велик Он и славен!⸣[47] — без отделения от Отца [15] и Духа Святого, без превращения[48]; и [в то, что] была она беременна | Им девять месяцев, ⸢и родила Его без, | того, чтобы изменилась девственность ее; и [что] затем⸣[49] крестился Он [f. 7r] в реке Иордане; и [что] был Он взращен[50], [оставаясь] совершенным в Своем божестве | и Своем человечестве, и явил чудеса влас|тью Своей высокой; и [что] претерпел распятие, пойдя на | страдания и смерть по Своей воле, ради спасения Адама [5] и потомства его; [и что совершилось это] без того, чтобы божество было не имеющим в себе | человечества; и не затронули существо божества | [ни] боли, ни напасти, ⸢ни страдание⸣[51], и не было | [всё это] выходившим за [пределы] человечества; [и что] по совершении сего | в нем, [произошло]

---

[40] T: не нашел я

[41] T: *add.* лицами

[42] T: *add.* и природа едина, и воля едина, и власть едина

[43] T: *abs.*

[44] T: *abs.*

[45] T: *add.* непорочной

[46] T: *add.* святой

[47] T: *abs.*

[48] T: *add.* божества превознесенного

[49] T: и был рожден Девой (*сир.*) Девой (*араб.*) без лишения девственности ее, и испытал человеческое воспитание на пути Закона, предписанного в Торе,

[50] Ted: вырос

[51] T: *abs.*

восстание [Его] из гробницы спустя три [10] дня, и [было] пребывание Его на земле по воскресении Его | [в течение] сорока дней, и вознесение Его после сего | на небо, туда, где слава Его и власть Его[52]; и [в] сошествие | Духа Святого на ⌈учеников Его чистых⌉[53], | [их посланничество] в мир[54], как повелел им Господь Спаситель, [15] и ⌈проповедание Его им[и][55], во [имя]⌉[56] Отца, и Сына, и Духа | Святого, [призывающее к] отказу[57] от мира сего и исканию обители | иной.

4. Затем увидел я их согласными в [f. 7v] соблюдении ⌈воскресных дней⌉[58] и праздников Христовых, а также единодушными | в том, что связано с совершением литургии, то есть | Тела Христова и Крови Его; и признающими исповедание веры, | заповеданной тремястами восем[5]надцатью отцами, собравшимися в городе | Никее, которое читается при всех во | время каждой литургии. Они также согласны | относительно правильности священства с его степенями: | патриархов[59], и епископов, [10] и пресвитеров, и диаконов, а также воды[60] | крещения. ⌈И нет между ними разницы [ни] в | религии, ни в вере, но [только] в прихоти, | от которой да упасет нас Бог.⌉[61]

И сказал ⌈Мāр | Илия, митрополит [Града] святого [Иерусалима], благородного, престола [15] земного [Божиего][62]⌉[63]: Когда обнаружил я согласие этих трех | общин, как я объяснил, и веру их ясной, | как я изложил, и [что] каждая община сей

[52] Т: святость Его

[53] Т: учеников праведных в сионской горнице, и распространение учеников праведных

[54] Т: *add.* ко всем народам

[55] Т: *add.* без ужаса и без страха, и без меча, и без принуждения к вере (*буквально:* ... и без принуждения, и без меча к вере)

[56] М: и крестили их во имя

[57] К: *эмендация* уход, удаление

[58] Приписано в К на полях поздней рукой = А; Т и М: *abs.*

[59] Принято чтение А и Т

[60] Tms: совершения

[61] Т: *abs.*

[62] Ср. f. 4[v]:6 и прим.

[63] Т: ‘Алӣ ибн Дāӯд

верой [f. 8r] гордится, и [все они] к этой вере[64] устремлены, | не убавляя от нее, и ни прибавляя к ней, понял я, что нет | между ними [ни] разницы, ни противоречия, но что они | из источника единого берут, и к вере единой восходят. И коль скоро дело обстоит так, | нет, [значит], между ними разделения [ни] в религии, | ни в вере, а только из-за [того они разделены, что пребывают,] увязнув в прихотях | [и погрязши] в пучине невежества; да упасет нас Бог от того, чтобы это над нами восторжествовало! |

5. Тогда я также обнаружил[65], что самое большое расхождение их и наибольшее удаление их [от] согласия [друг с другом][66] — это [вопрос] единства божества | Господа нашего Христа с человечеством Его. Несториане | [об этом] говорят, что единство Христа — посредством воли и действия | и желания; и так, что Слово[67] — совершенно в ипостаси и природе Своей, а также человечество, объединенное с Ним, — человечество | совершенное в ипостаси и природе своей; и поскольку | божество — превыше превращения и не [f. 8v] подвержено изменению, [и] мы обнаруживаем, что плотскость [Его] | непорочная — не превращенная и не премененная, | дóлжно быть Христу двумя | ипостасями и двумя природами, единенными действием и волей. ⌈Таково уложение исповедания | сообщества несториан.⌉[68] Затем, мелькиты | говорят, что поскольку Господь Христос обрета|ется всецело по Своей[69] ипостаси Словом Бога[70] | и природе Его [т.е. Слова], и совершенным в человечестве Его, которое Он воспринял от Девы[71] Марии, то | человечество то — человеческая[72] природа |

[64] Т: смыслу

[65] Т: *add.* по тому, как они утверждают,

[66] Т: *add.* как я объяснил и описал,

[67] Т: *add.* Бога

[68] Т: *abs.*

[69] Т: *abs.*

[70] Т: *add.* вечным

[71] Т: Владычицы

[72] Т: с которой объединилась ипостась Слова Бога, ибо не было то человечество частным

как таковая, и не связанная[73] ипостасью | с божеством[74], пребывающим в ней; | ⸢и наличие бытия ее — в единстве Слова [15] Бога с ней⸣[75] и вселении Его в нее; и посему не было у нее наличия | до того. Находим мы [у них] две воли[76] и два действия | сближающиеся[77], то есть действие божественное [f. 9r] ⸢и действие человеческое; божества⸣[78] — как оживление | мертвых, и исцеление ⸢больных, и отверзение очей⸣[79] | слепых, и другое, а человечества[80] — как | еда и питие, и сон, и тому подобное. [5] И дóлжно[81], чтобы был Христос одной ипостасью | и двумя природами, и двумя действиями[82], и двумя волями. | Яковиты же говорят, что поскольку Господь наш | Христос — един в помазании Своем, совершенный | в божестве Его и человечестве Его, не претерпевший [10] превращения в божестве Его, и не пременившийся в | плотскости Его, [и] с [момента единения] ⸢не перестала плотскость Его быть объединенной | с божеством Его, то мы исповедуем о Нем, | что Он — едина ипостась, обретаемая в божестве Его | и человечестве Его,⸣[83] ипостась единая из двух ипостасей [15] и природа единая из двух природ, ибо нет разделения | между божеством Его и человечеством Его, и Он — Христос | единый, действие[84] единое, воля единая, [f. 9v] желание единое. Нет [ни] пременения божества Его | и

---

[73] T: отъединенным

[74] T: *add.* вечным

[75] T: *abs.*

[76] T: *add.* различных

[77] T: отличающихся

[78] T: *abs.*

[79] Tms: *abs.*

[80] T: по человечеству

[81] T: должно быть исповедание наше

[82] T: *abs.*

[83] T: не перестало человечество Его (Tms: *abs.* человечество Его) быть объединенным с божеством Его без отделения (Tms: соединения) и без разделения между ними двумя, и поскольку (Tms: *abs.* поскольку) Евангелие чистое возвещает о Христе едином, и Сыне едином, и рожденном едином, и Господе едином, обретаемом в божестве Его и человечестве Его, мы исповедуем о Нем, что Он

[84] Tms: действующий

человечества Его, ни разделения между ними. И нет | отделения [ни] в ипостаси, ни в природе, ни | в действии, ни в воле[85], подобно тому как [в] единении [5] души духовной с телом человечества[86]: | ипостась едина из двух ипостасей, и природа | едина из двух природ[87]; так же Господь наш | Христос[88] в божестве Его и человечестве Его | ипостась едина из двух ипостасей и природа [10] едина из двух природ без отделения и без | разделения между божеством Его и человечеством Его, со | времени ⌈беременности Владычицы Марии⌉[89]. |

6. ⌈Сказал Ма̄р Илия:⌉[90] И когда я обнаружил это расхождение: | одни утверждают, что у других — неверие; [15] и исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, без | пристрастия и возмущения[91], то не нашел я между ними | разницы, что бы там ни было, [f. 10r] потому что они сошлись на исповедании | божества Христа[92] и человечества Его, и ⌈высказы|вания⌉[93] их [таковы, что] нет разделения[94] в Нем между божеством | и человечеством; и все они [отвергают] немощи [5] от божества[95] и отдаляют | от него мучения, и напасти, и смерть, | и страдания в том смысле, что не отделяют их | от человечества при претерпевании их | им. И говорящий о двух ипостасях [10] согласуется с тем, кто говорит о единой ипостаси вследствие | своего утверждения о единстве[96], а говорящий | об [образовании из] двух ипостасей единой согласуется с тем, | кто говорит о двух ипостасях, своим признанием | наличия бо-

---

[85] T: *add.* ни в помазании

[86] T: *add.* ни душа не превратилась, ни тело не изменилось от природы своей, но стало из них двоих

[87] T: *add.* действием единой и волей единой

[88] T: *add.* стал

[89] T: единения во чреве Владычицы Март Марйам во веки веков

[90] T: *abs.*

[91] T=M: племенной ревности

[92] T: *add.* Господа нашего

[93] T: и исповедуют они о единстве Его, что Он

[94] T: ни отделения

[95] K: описка: «и человечества» вместо «и отвергают» (T)

[96] T: *add.* и уничтожении разделения и отделения

жества Христа и человечества Его. [15] ⌈И говорящий о⌉[97] двух природах согласуется | с ⌈говорящим о⌉[98] единой природе | своим признанием единства [их][99], а говорящий [f. 10v] о природе единой согласуется[100] с говорящим | о двух природах вследствие своего признания наличия божества | Христа не пременненного и человечества | не ущербного; так что разошлись они в [5] выражениях и согласились [друг с другом] в смысле, | отрицали друг друга во внешнем, и сошлись друг с другом во внутреннем. | И все они к единой вере сходятся, и согласно религии | единой веруют, и Господу единому служат. Нет | у них в этом [ни] разницы, ни разделения, [10] кроме как со стороны прихоти и ⌈своеволия⌉[101].

7. Касательно | их расхождения о крест[ном знамении][102]. Кто-то из них делает | крест[ное знамение] ⌈одним перстом⌉[103], начиная с | ⌈левой стороны [и ведя] к правой, а кто-то — двумя перстами | и начинает с правой стороны [и ведет] к левой⌉[104]. И это [15] — обстоятельство, совсем не[105] предполагающее разделения, но оно | того же рода[106], что я описал касательно единой природы | и двух природ, так как яковиты [f. 11r] делают крест[ное знамение] одним перстом, | и начинают с левой стороны [и ведут] к правой и подразумевают | под этим ⌈веру во Христа единого, который на⌉[107] кресте | спас их Своим распяти-

---

[97] T: без превращения и без пременения, а также держащийся [исповедания]

[98] T: держащимся [исповедания]

[99] T: *add.* и что нет разделения между божеством и человечеством

[100] T: признал

[101] T: и племенной ревности, и [стремления к] главенству. И молим Бога упасти [нас] от заблуждения прихоти и излишества племенной ревности. M: и племенной ревности

[102] T: знамении (*išāra*) креста; M: знамении (*rašm*) креста

[103] T: двумя перстами

[104] T: правой стороны [и ведет] к левой стороне, а кто-то из них делает его одним перстом и начинает с левой стороны [и ведет] к правой стороне

[105] T: противоречие

[106] Принято чтение T

[107] Tms: *abs.*; Восстановлено, вероятно, по A

ем, [переведя] со стороны левой, [5] которая есть грех, в сторону правую, которая | есть прощение. Затем, несториане и мелькиты | делают двумя перстами и начинают с правой стороны | [и ведут] к левой и подразумевают под этим |[108] наличие божества [10] и человечества вместе на кресте, ⌈так как | спасение [совершилось] посредством сего, и явилась⌉[109] вера со стороны | правой[110], а изгнание неверия — со стороны[111] левой, | которая есть заблуждение. Это — дело, в котором совершенно нет | разницы, необходимо делающей безбожником [15] нарушителя[112] [того или иного обычая], так как смысл[113] веры | один.

8. Что касается нежелания[114] несториан | и их отказа говорить, что Мария — Родительница [f. 11v] Бога, это не есть [ни] непризнание божества | Христа, ⌈ни отрицание вселения Слова | Божия во Владычицу⌉[115] Марию, | Родительницу Христа, [н]и того, что Он — Бог миров. Отказы[5]ваясь говорить "Мария Родительница | Бога", они подразумевают, что[116] Он — велико и славно | Имя Его! — объемлет три ипостаси — Отца, | и Сына, и Святого Духа, а "Христос" | — это имя, выделяющее только Сына, без Отца и Святого Духа, [10] ⌈и, следовательно, если мы скажем "Родительница Бога", мы припишем | [это] рождение Отцу, [и] Сыну, и Святому Духу, | а если мы скажем "Родительница Христа", а Он | — Бог миров, то это⌉[117] — один Сын, при | этом не отрицая, что Он — Бог. Также то, что, [15] яковиты и мелькиты говорят, что | Мария — Родительница Бога, со-

---

[108] K: веру [далее зачеркнуто:] от тем самым стороны правой

[109] T: без разделения, и что спасение было явлено

[110] T: *add.* которая есть правильный путь

[111] T: в сторону

[112] T: противоречащего ему

[113] Принято чтение T

[114] T: отрицания

[115] T: не [является это] отрицанием вселения божества во чрево Владычицы Март Марйам со времени Благовещения от Гавриила во веки веков, то есть божества Слова Божия, и нет [ни] разделения между божеством и человечеством, ни отделения; более того, они говорят, что

[116] [слово] "Бог"

[117] T: говорят они, если же мы скажем "Родительница Христа, Бога миров", то мы выделим

всем не есть [ни] отрицание | человечества Христа, ни выставление [f. 12r] родившимися Отца и Святого Духа. | Напротив, это — исповедание[118] божества Христа, | которым Он был образован[119] и рожден, и во всяком случае | в этом совершенно нет [ни] разницы касательно[120] веры[121], [5] ни расхождения с истиной. Более того, всё это [сказанное каждым из них] | — [часть] из сказанного другим и вовсе не является внешним по отношению | к нему[122]. И если судить об этом по аналогии, то, по-моему, это можно так | представить. Некие люди направлялись к церкви[123] и | были согласны относительно правильности [определения] ее и признания [10] ее существования, но разошлись в | путях и направлениях[124], и последовал каждый | из них тем путем, ⸢который представлялся ему путем | прямо ведущим⸣[125] к церкви[126]. Когда же | их цель была достигнута, то собрались они все вместе [15] в церкви[127], без ⸢расхождения и⸣[128] разногласий | относительно правильности [определения] ее и существования ее, при различии | путей к ней. Так же и это расхождение [f. 12v] приверженцев религии христианской — в том, что касается изречений | и высказываний, но не смысла и веры. Поскольку же | вера едина, ⸢откуда взяться | противоречию и расхождению?⸣[129]

---

[118] T: *add.* это подчинение (и исповедание); добавление лишено смысла, что подтверждается произвольным переводом Трупо: «la proclamation et l’admission»

[119] T=A: которым была беременна; M: был носим

[120] T: *add.* обретения

[121] T: религий

[122] *Вариант перевода*: Более того, всё это | [выводится] из сказанного обладателем [высказанных взглядов] и вовсе не является внешним по отношению | к нему. M: *abs.*

[123] T=M: городу

[124] T: *add.* ведущих к ней

[125] T: [про который] он говорил, что он есть [ведущий к] правильной цели

[126] T: тому самому городу, [*et add.*] вопреки другим

[127] T: городе

[128] T: *abs.*

[129] T: нет в ней совершенно никакой разницы

9. Касательно их расхождения [5] в молитвах, ⸢того, что они признают, или что у них отсуствует⸣[130], | порядка праздников[131], более ранних времен | молитвы или более поздних, и увеличения поста | у одних по сравнению с другими, — это совершенно не | разделяет [ни] в религии, ни в вере, [10] но суть образы действий, установленные для одной страны, | а не другой, для народа[132] одного языка, а не другого. И каждая община | из общин мира вошла в религию | христианскую и стала придерживаться ее в блаженстве | с усердием и рвением. И ⸢соединил их в приязни⸣[133] [15] Бог — славно упоминание Его! — и дал разумение[134] того, | что пригодно для употребления ими в стране их | из образов действий ⸢христианских и молитвы, рекомой [f. 13r] в стране их. Кто-то из них следует за кем-то⸣[135], | но все они в основе [различения] разрешенного и запретного | берут [примеры] из Евангелия, и образу действий учеников [Христовых] | следуют[136], ⸢но не в том смысле, что это является для них чем-то навязанным. [5] [<...>] недостаток, присущий всем народам в различии | законных норм и обычаев⸣[137].

Их же общее согласие | относительно правильности веры[138] по правильности Евангелия | и отвержения недостатков[139], и причины, по которой до́лжно было | быть Евангелию из четырех частей [10] благовествуемым[140] в мире, без добавления и без убавления, | и [чтобы] не один [только кто-то из четырех]

---

[130] Т: это то, что читается с неким добавлением или пропуском

[131] Т: *add.* и чествования церквей

[132] Т: *abs.*

[133] Т: вдохновил

[134] Т: в каждом собрании из них и сподобил

[135] Т: почитаемых у них добрыми и молитвы, возможные в стране их. Потом кто-то из них последовал за кем-то

[136] К: *букв.* облекаются; Т=М: аргументируют

[137] Т: не в том смысле, что это является для них принуждением, и некоей навязанностью, которая вызывала бы у них отторжение. И вот разъяснили мы толки всех народов касательно различения законных норм и обычаев

[138] Т: о чем я специально написал

[139] Т: противоречий и сомнений

[140] Т: распространяемым

был с ним связан — Матфей, Марк, | Лука и Иоанн, перед [другими] учениками, об этом | уже [написано] достаточно, чтобы мне не повторяться в этой книге. |

10. Если какой-нибудь возмутитель из тех, что противоречат, вызовет возмущение, [15] говоря[141], что истина ⸢эта не расходится в | две разные стороны⸣[142], и что неизбежно должно | какое-то из этих сообществ быть неправо [f. 13v] в споре, [ответим так:][143] если это — расхож|дение по существу предмета, тогда обнаружат они подобное высказыванию | сказавшего “огонь горяч”, а другой сказал, что огонь | холоден; это — противоречие, которое ⸢неизбежно делает одну из двух сто[5]рон правой, и не другую⸣[144]. Но если же противоречие | проявляется с точки зрения синонимии имен и их подоб|ия [друг другу], как если бы один сказал: “огонь горяч”, и другой | сказал: “огонь жгуч”, и [еще] другой сказал: “огонь | пылающ”, то это не отличается [10] по смыслу; только по названию, а не по сути. | И мы видим всех приверженцев религии христианской | согласными[145] в Евангелии, Книге Бога истинной, | и Книге Павла, и Деяниях и Писаниях | Ветхого Завета, Торы и Пророков[146] и [Символе] веры, [15] и евхаристии, и крещении, и праздниках, и воскресеньях, | и посте, и священстве, и крест[ном знамении], и признании | Дня воскресения и восставления мертвых [f. 14r] из гробниц, и разрешенного и запретного, | и [райского] сада [Эдема] и огня [адского]. И какая же разница есть в том, что | мы упоминали в связи с этими тремя сообществами, | [приводя] пример[147] такой общности, и неужто [5] имени веры соответствуют [только] некоторые из них супротив других? Ведь они | из одного источника происходят, к одной | цели направляются, и по одному пути | идут. Только

[141] Tms: и возразит некий возражающий и скажет

[142] T: не сходится, [будучи,] на двух разных сторонах; M: не бывает на двух различающихся (различных) сторонах, и не сходятся (два) различающиеся

[143] T=M: скажем

[144] Принято чтение T

[145] T: в вере в Бога — велик Он и славен! — совпадая

[146] T: (Ted: сойдясь в) прилежании в молитвах

[147] T: разъяснение

по прихоти и своеволию[148] | [оказываются они] супротив истины и веры, ⌈в подтверждение того, что мы привели⌉[149], [10] чтобы это было разъяснено.

11. ⌈И затем сказал М[ā̄р] Илия ал-Джаухарӣ, | митрополит [Града] святого [Иерусалима]⌉[150]: ⌈надлежит быть⌉[151] в книге моей сей | тому, за что причитается[152] от Бога[153] — велик Он и славен! — | божественное вознаграждение, | и отвержение ненависти от сынов народа[154] христианского, | и приближение сердец их друг ко другу. [15] И предназначил я книгу мою сию тому, кто будет читать в ней, проповедуя | [уход] от ожесточения и своеволия[155] приверженцам своей религии приобретение[156] любви, стяжая приязнь, заповеданную [f. 14v] Богом, — слава Ему Всевышнему! — общностью | правильной между собою. И смотрите, о | братья мои, ведь основа религии и правильности ее — любовь | и скромность; и поскольку основа религии христианской [5] и правильности ее — любовь и скромность, тогда тот, кто не имеет | любви и скромности, уже вышел из религии | христианской и ⌈может [тем самым] потерять жизнь⌉[157]. Да не будет | какого-нибудь невежды, противящегося истине, из тех, чьим сердцем овладел[158] | сатана и чью уничтожил[159] любовь, [который] ⌈припишет мне [10] ошибку⌉[160], понося меня за то, что я сделал в книге моей сей. | ⌈Книга моя

---

[148] T: племенной ревности

[149] T: и это то, что мы хотели

[150] T: И сказал ‘Алӣ ибн Дā̄ӯд

[151] T: я стремился, [чтобы было]

[152] T: желал/просил я

[153] Принято чтение T

[154] T: *add.* религии

[155] T: ненависти

[156] Принято чтение T

[157] T: и прекратилась его вера

[158] Принято чтение T

[159] Tms: удалил

[160] Принято чтение T

сия — ⌉[161] стремление [предостеречь от][162] раскола в | сердцах верных и отбрасывание вражды от среды их[163]. | Бог же взыскует с каждого по делам его ⌈и образу жизни его⌉[164], | [<...>] ⌈от всех народов и племен. И просим у Бога [15] да просветит⌉[165] Церковь Свою святую ликованием | веры во всех странах обширных и кра|ях пространных и да возвысит могущество[166] крестов[167] Его во [f. 15r] всех народах и краях[168], и соделает их согласными | в проповедании Его и возвещении о Господстве Его, | и признании наложенного Евангелием Его, ⌈и воскресных дней их, | [отстраняясь] от своеволий благом и верой, [5] и любовью, и скромностью, тем, что заслуживает похвалу и благодарность. | Господу нашему Христу, Ему слава и хваление во веки веков, аминь.⌉[169]

⌈[8] Завершена книга благословенная, сочинение святого | Мāр Илии ал-Джаухарӣ, митрополита [Града] святого [Иерусалима] [10] благородного; да помилует нас Бог молитвами его, аминь, | и аминь |

Рукою ничтожнейшего из рабов Божиих диакона Х̮идра, сына | иерусалимского паломника Хормизда, в месяце аййāр[170], | год 1103, [15] две тысячи третьего года от Александра, аминь.⌉[171]

---

[161] Т: *abs.* Ввиду отсутствия в Т данного противопоставления, следующая фраза была связана с описанным оппонентом автора. Трупо переводит ее как «par désir de disperser les cœurs des croyants et de jeter l’hostilité entre eux» («желанием раздроблять сердца верных и разбрасывать вражду среди них»).

[162] Возможно, контаминация по смыслу *ḥrṣ* и *ḥrs*.

[163] Т: *add.* его же пример — пример чесоточной собаки, которая заражает чесоткой каждое животное к ней приближающееся

[164] Т: и характеру его

[165] Т: Слава Богу, возвысившему веру Его во всех племенах и народах, и осветившему

[166] Принято чтение Т

[167] Т: креста

[168] Т: и родах

[169] Т: правдивым и побудил их к взаимному довольству и прощению и любви и скромности

[170] май

[171] Т: *abs.*

Исламская культура: Взаимосвязи

Андрей Смирнов

Христианские мотивы в узоре исламской мысли: Ибн ʻАрабӣ и ал-Кирмāнӣ

Если Коран стоит, образно выражаясь, у истоков исламской культуры, то суфизм в его теоретическом, философском варианте представляет собой сливки классического периода ее развития. Обратимся к построениям Ибн ʻАрабӣ (1165–1240), величайшего суфийского мыслителя и философа, и попробуем ответить на вопрос: не найдем ли мы здесь чего-то похожего на то понимание человека и путей его совершенствования, которые знакомы нам по опыту христианской культуры?

Отношение между человеком и Творцом — одна из центральных тем средневековой философии, равно христианской и мусульманской. Для средневековой философии это — одна из фундаментальных составляющих картины мира, без которой та лишилась бы своего характерного облика. Человек–микрокосм в средневековых философских построениях структурно изоморфен миру–макрокосму, отражает его в себе. В этом смысле мир исчерпывается человеком, но человек не исчерпывается миром: человек — единственное сущее мира, связь которого с Богом не ограничивается фактом его сотворенности. Любая тварь связана с Богом в том смысле, что Бог сотворил ее и управляет ее судьбой. Однако человек, в дополнение к этому, связан с Богом особой *ответственностью*. Этот факт ответственности человека перед Богом и определяет особую, отличную от судьбы любой твари участь человека: по окончании времен, когда исчезнет все творение, человек сохранится, и ему будет дарован удел вечности, в раю или в аду. Иначе говоря, человек — единственное существо, не ограниченное горизонтом земного; человек связан с небесным.

Я думаю, что эти тезисы в их номинальном звучании равно могут быть приняты представителями как христианской, так и исламской культуры. Вопрос в том, как они будут раз-

вернуты; как эта чистая номинальность превратится в логически упорядоченный и содержательно наполненный дискурс.

Представитель христианской культуры скажет, толкуя эти тезисы, что человеческое бытие устремлено к Богу как своему идеалу, что человек — носитель не только мирских, но и божественных черт. Идея микрокосмичности человека, понятая философски, сама по себе намекает на подобие человека его Творцу. Эта идея в христианской мысли получила свою разработку как идея Богочеловечества, вочеловечения Бога. Излишне говорить, сколь значительную роль сыграла она в развитии христианской цивилизации.

О доктринальном исламе нередко говорили, что он не допускает сближения человека с Богом в том смысле, в каком это сближение характерно для христианского миропонимания, поскольку стержень исламской доктрины — очень строгий монотеизм, исключающий всякий намек на какую-либо общность между Творцом и тварью. Человек — не более чем человек, он ничтожен перед лицом Бога; и пророк ислама Мухаммад — также не более чем человек.

Порой суфизм расценивают как своего рода антитезу этому строгому монотеизму ислама. Сейчас уже непросто подсчитать, сколько исследователей на протяжении прошлого века повторили тезис о пантеизме суфизма. Идея соединения, сопряжения человеческого и божественного начал — одна из центральных в суфизме; не случайно столь излюбленным для суфийских авторов стал хадис «Бог сотворил Адама по Своему образу». Все это, кажется, дает серьезные основания предполагать, что в суфизме мы обнаружим нечто похожее на христианское понимание человека и его отношение к Богу.

Казалось бы, такое представление небезосновательно. Почему нельзя говорить о богоподобии человека в интерпретации Ибн ʻАрабӣ? Иисусу посвящена 15-я глава его *Фуṣӯṣ ал-ḥикам* «Гемм мудрости». Именно Иисуса, а не Мухаммада, ставит Ибн ʻАрабӣ на эту ступень. Дело в том, что, хотя Мухаммадова Истина (*ḥаḳӣḳа муḥаммадиййа*) предвечна, однако Мухаммад–пророк — обычный человек. А вот что касается Иисуса, то в понимании Ибн ʻАрабӣ он — единственное существо в истории, *непосредственно* воплотившее дух Бога.

Любой человек одухотворен Богом; как сказано в Коране,

«Я сотворю человека из глины, дам ему надлежащий образ и вдохну в него от Моего духа» (15:28–29), а также: Бог «размерно образовал его (человека. — *А.С.*) и вдохнул в него от духа Своего» (32:9/8). В любом случае божественный дух привходит в мертвую материю и оживляет ее. Но что касается Иисуса, то его одухотворение произошло не после сотворения его физического тела, а одновременно с ним. Его материя просветлена и божественна, в нем — и человеческое, и божественное. «Он — и слово Божье, и дух Божий, и раб Божий. Такого нет ни у кого из обладающих чувственно постигаемой формой существ», говорит Ибн ʻАрабӣ[1].

Божественный Дух дарует Иисусу и божественную силу:

> Дух тот от Бога: им он мертвых оживляет
> И птицам из глины дает силу летать.
> Истинно, с Господом связан он крепко:
> Тем в небесах, на земле он силен.
> Чистого телом и духом Бог сделал
> Примером созданья для прочих времен[2].

Обратим внимание на последний бейт этого стихотворения: в нем звучит мотив предельного совершенства, возможного для тварных существ. Это предельное совершенство воплощено в Иисусе. Оживляя мертвых и одухотворяя созданные им из «глины» (иначе говоря, «земного праха») существа, Иисус совершает действия, которые может совершать только Бог, но не обычный человек. Повторю, что это — исключительная черта Иисуса, только он наделен такой способностью среди всех живых существ.

Кажется, мы нашли искомое и достигли желанного: разве не можем мы с полным правом сказать, что Ибн ʻАрабӣ говорит фактически о христианском идеале человеческого совершенства — таком утончении человеческой природы, когда она приближается к божественности, максимально удаляясь от

---

[1] Ибн ʻАрабӣ. *Фуṣӯṣ ал-ḥикам*. 2-е изд. Бейрут, 1980, с. 142.

[2] Ибн ʻАрабӣ. *Фуṣӯṣ ал-ḥикам*, с. 138. Небезынтересно, что рассказ об отроке-Иисусе, лепившем птиц из глины и оживлявшем их, не вошел в христианский канон (он содержится в апокрифическом Евангелии Детства), но включен в текст Корана.

тварности? Ведь Иисус совершает божественные действия: дает жизнь глиняным фигуркам, оживляет мертвых. В самом деле, сам Ибн ʻАрабӣ говорит:

> Оттого стали некоторые из них говорить об инкарнации (*х̣улӯл*), что он Бог постольку, поскольку воскрешает мертвых[3].

Но все дело в том, что сам Великий шейх не соглашается с этим мнением. Вот что он говорит (продолжаю цитату):

> А таковое относится к безбожию, а именно — к сокрытию (*ситр*), ибо скрывали они Бога, который и воскрешал мертвых, формой людской — Иисусом. Посему и сказал Всевышний: «Неверны те, которые говорят: действительно, Бог — это Мессия, сын Марии»[4].

Это высказывание уже должно вызвать вопросы, если не недоумение: почему «вселение» (*х̣улӯл*) Бога в человека является «сокрытием» Бога? Ибн ʻАрабӣ говорит здесь, что воскрешал мертвых именно Бог, никто иной. Но ведь чуть ранее он же утверждал, что воскрешал мертвых и «давал силу летать птицам» сам Иисус... правда, благодаря божественной силе. Но ведь те, кто говорит об инкарнации, вселении Бога в человека, вовсе не скрывают, что Бог, вселившийся в человека, действует; что человеческая природа каким-то образом соединяется с божественной, и человек благодаря этому обретает божественную силу. Разве это — сокрытие Бога? Кажется, напротив: скрытый Бог становится явлен в человеке, коль скоро вселяется в него. Вспомним столь настойчиво повторявшееся в западном и отечественном востоковедении положение о пантеистическом характере суфийского мировоззрения: разве здесь не подтверждение этому? Тем не менее чуть раньше Ибн ʻАрабӣ говорит:

> Когда он воскрешал мертвых, о нем говорили: «Он — не он». Рассматривающий его впадает в растерянность так же,

---

[3] Ибн ʻАрабӣ. *Фус̣ӯс̣ ал-х̣икам*, с. 141.

[4] *Там же*. Кораническая ссылка: Коран, 5:17/19.

> как и рационалист с его умозрением, когда видит, что существо, к человеческому роду принадлежащее, оживляет мертвых (ведь сие — черта исключительно Божья), воскрешая в них дар речи (*нутḳ*), а не просто животность. Вот теоретик и пребывает в растерянности, видя, что форма сия — людская и что обладает она воздействием Божьим[5].

Конечно, трудно не согласиться, что увидев такое, человек впадет в растерянность. Но разве пантеистическое решение о вселении Бога в человека не отвечает на этот вопрос? Почему наделение Иисуса божественной природой, столь близкое к христианскому мировоззрению, отвергается Ибн ʻАрабӣ? Оказывается,

> они ошиблись и допустили безбожие, если брать речь их в целом, ибо того не было ни в словах «Он — Бог», ни в словах «сын Марии». Только соединив их, они от Бога (в том, что касается воскрешения мертвых) перешли к природно-людской форме, сказав: «сын Марии» (а он, без сомнения, сын Марии)[6].

В этих словах мы наконец встречаем подсказку и видим, где лежит решение. Напомню читателю, что в арабском нет различия между строчными и прописными буквами, поэтому первое из двух высказываний можно прочитать и как «он (т. е. Иисус) — Бог», и как «Он (т. е. Бог) — Бог». Здесь Ибн ʻАрабӣ имеет в виду второе прочтение, представляющее собой просто-напросто тавтологию: Бог — это Бог. Второе высказывание не менее тривиально: оно означает, что Иисус — просто человек, рожденный матерью и, следовательно, лишенный всякой божественности.

Оба этих тривиальных высказывания, по сути тавтологии, верны, говорит Ибн ʻАрабӣ. Ошибка же заключается в том, что именно Бога люди сочли сыном Марии (т. е. Иисусом–человеком), — т. е. в том, что они слили эти два высказывания, отнеся их к одному и тому же существу, тем самым отождествив их.

---

[5] *Там же*.

[6] *Там же*.

Этого достаточно, чтобы сказать: субстанциальная трактовка совершенства, которую мы попытались вычитать в словах Ибн ʻАрабӣ, совершенно ошибочна. Иисус *не* «воплотил в себе» божественность — это Ибн ʻАрабӣ категорически отрицает. (Этого было бы достаточно внимательному исследователю, чтобы расстаться с нелепым тезисом о пантеизме суфийского мировоззрения, в данном случае — в его ибн-арабиевской форме.) Наши надежды на то, чтобы увидеть в суфийской философии нечто очень близкое христианскому пониманию идеала человека, идеала обóжения человеческой природы, — эти надежды ни в чем не оправдали себя. Ибн ʻАрабӣ отрицает какое-либо представление о какой-либо божественности человеческой природы, даже в случае с Иисусом, — по признанию самого Великого шейха, особым, единственным и уникальным существом.

Если так, то в чем же решение? Если неверна субстанциально-ориентированная трактовка совершенства, то какая верна? И если особое место Иисуса в ряду тварных существ объясняется не особенностью его субстанции (т. е. не особым сочетанием в нем божественной и человеческой природ: вспомним, что означал спор по этому вопросу для истории христианства, — спор, *абсолютно* теряющий всякую почву под собой и становящийся в прямом смысле *бессмысленным* при перемещении в пространство исламской культуры), то чем вообще оно объясняется?

Ответ очень прост: Ибн ʻАрабӣ исходит из процессуального, а не субстанциального, понимания человека. Человек — не субстанция, а процесс связывания двух сторон, которые в наиболее общем смысле обозначаются как *з̣а̄хир* «внешнее» и *ба̄т̣ин* «внутреннее». Это — общее для исламской культуры положение, выраженное здесь, повторю, в наиболее абстрактном виде, а значит, принимающее ту или иную конкретную форму при наполнении этой схемы конкретным содержанием. В данном случае, когда речь идет о философии Ибн ʻАрабӣ, под «явным»/«внешним» понимается мирское, временнóе существование, а под «внутренним» — божественное, вечностное. Я не буду излагать здесь дальше систему философских взглядов Ибн ʻАрабӣ на устройство мироздания; это достаточно сделано в другом месте. Для меня сейчас важно это общее

положение, которое дает ключ к прочтению и пониманию всех процитированных пассажей Ибн ‘Арабӣ.

Особое совершенство Иисуса — в том, что божественное (скрытая сторона) целиком и полностью, а не частично, как в остальных существах, находит свое соответствие в явном, мирском и чисто человеческом устроении Иисуса. Если спросить: что такое этот человек, которого мы именуем «сыном Марии», — то ответ должен звучать примерно так: это *связанность* (понимаемая процессуально, т. е. как постоянный взаимный переход) явного — «сына Марии» — и скрытого — Бога. Связанность одного с другим и есть этот человек. Такая связанность совершенно не меняет земную природу Иисуса–человека и не «помещает» в нее Бога — такая субстанциально-ориентированная трактовка попросту нелепа с точки зрения двуединства внешнего и внутреннего, явного и скрытого, — двуединства, которое осуществляется как разведенность и неслиянность двух сторон, тварной и божественной, при наличии третьего элемента, процесса, связывающего и соединяющего эти две стороны. Такая процессуальная трактовка, отмечу в скобках, предлагает абсолютно связное, не апеллирующее ни к каким «верую, ибо абсурдно», решение проблемы двух природ Христа, которое можно изложить совершенно рационально — при условии, конечно же, принятия процессуальной картины мира. Если смотреть на христологические споры с этой точки зрения, боюсь, они предстанут детской нелепицей...

Повторюсь, что с точки зрения Ибн ‘Арабӣ любой человек, более того, любое существо, любая вещь мира представляет собой связанность двух сторон, мирской и божественной. Особое положение человека среди всех вещей мира заключается в том, что в нем воплотились все, как говорит Ибн ‘Арабӣ, «божественные имена», т. е. все качественные характеристики мира: человек (любой человек!) представляет собой *полную* процессуальную связанность мирского и божественного (явной и скрытой сторон мироздания). Однако эти качественные характеристики («божественные имена»), хоть и представлены в любом человеке своим полным набором, тем не менее могут быть представлены более или менее интенсивно — подобно тому, как одно и то же изображение на разных мониторах мо-

жет выглядеть более или менее ярким и насыщенным. Иисус отличается от всех людей тем, что в его явной, людской форме наиболее интенсивно проявилась божественность (но не «воплотилась» в ней!); иначе говоря, тем, что такая процессуальная связанность двух сторон мироздания в данном случае наиболее интенсивна.

Из сказанного легко понять, что подразумевается у Ибн ʻАрабӣ под «Совершенным человеком» (*ʼинса̄н ка̄мил*). Ведь только что мы описали целостное устроение универсума как *процессуальной связанности* двух сторон, мирской и божественной. Процесс их связи в его наиболее совершенном, т.е . наиболее интенсивном варианте — таком, как представлен Иисусом — и есть то, что подразумевается под «Совершенным человеком». Он стягивает две стороны универсума и делает возможным их противоположение, т. е. само наличие явного и скрытого, мирского и божественного. «Разве не видишь ты», — говорит Ибн ʻАрабӣ, — «что если бы человек был изъят из сокровищницы мира, то в ней не осталось бы ничего, вложенного в нее Богом, и весь мир тут же переместился бы в небытие?»[7]. Человек — условие мироздания как процесса связи мирского и божественного, человек, собственно, и представляет собой такую связь.

Определенную параллель с идеей Богочеловека представляет и исмаилитская историософия и концепция уподобления человека Первому Разуму. В структуре метафизических построений Ḥамӣд ад-Дӣна ал-Кирма̄нӣ (996–1021), виднейшего из исмаилитских мыслителей, Первый Разум занимает фактически то место, которое средневековая мусульманская философия отводила понятию Божественной сущности. Основная мысль этого философа может быть выражена следующим образом: человек своими деяниями и своим познанием способен стяжать высшую благодать — абсолютное подобие первоначалу бытия, Первому Разуму (что означает и абсолютное совершенство, всезнание, всеблаженство, вечностное пребывание). Для этого необходим не просто акт веры или единичный подвиг, после которого человеку гарантирован рай, но непре-

[7] *Там же*, с. 50.

станное на протяжении всей жизни «упражнение души в горниле обоих поклонений — действием и знанием». После Судного дня души праведников сольются и составят «единую бестелесную форму» — подобие Первого Разума.

Человек в концепции ал-Кирма̄нӣ играет важнейшую онтологическую роль. Мироздание имеет два предела, один из которых «открывает», а другой «завершает» круг творения. Внутри, в пределах этого круга существует все сущее: пределы круга творения суть пределы Универсума. В наглядном образе первый и второй пределы можно уподобить «начальной» и «конечной» точкам окружности: не будь их, и самой окружности не существовало бы.

Итак, все, что существует, заключено в очерченном круге бытия, и оно существует только благодаря тому, что такой круг может быть проведен. Иначе говоря, первый и второй пределы бытия — его опоры и скрепы, без которых существование чего бы то ни было невозможно. И если первым пределом является, как мы сказали, Первый Разум, то второй предел, согласно ал-Кирма̄нӣ — человек. «Человек, будучи вторым пределом, является тем центром, благодаря которому приходит в движение все движущееся сущее. А именно, человек представляет собой тот предел, к которому сходятся лучи бестелесных Разумов и светы воздействующих сил Природы, сияя в нем; благодаря им становится он актуальным разумом и так обретает то совершенство, которое делает его чем-то единым с Творением (т. е. Первым Разумом. — *А.С.*) — ведь он, достигнув той же предельной актуальности и совершенства, что и Первое Сущее (т. е. Первый Разум. — *А.С.*), стал таким же, как и оно, и так же, как и оно, не нуждается в какой-либо поддержке извне и помощи чего-либо иного»[8].

Окружность, которая охватывает круг бытия, начинается Первым Разумом и заканчивается человеком. Только благодаря этому окружность замкнута: если бы «первая» и «конечная» точки не совпадали, если бы человек не был равен Первому Разуму, круг бытия распался бы. Человек, таким образом, оказывается таким же, как Первый Разум, первоначалом бытия: «Между ними нет разницы даже и в ранге, хотя Творение яв-

---

[8] Ḥамӣд ад-Дӣн ал-Кирма̄нӣ, *Ра̄ḥат ал-‘аḳл*. 3-е изд. Бейрут, 1983, с. 280.

ляется причиной, поддерживающей бытие сущего, а человек, центр стяжения светов всех миров, подобием Творения, занимающим тот же ранг совершенства. ...Так в первом своем пределе Природа наделена первым совершенством, которое связано с бытием ее самости, а во втором своем пределе — вторым совершенством, которое связано с совершенством всех ее состояний: она таким образом самодостаточна, совершенна, вечна и пребывающа»[9]. «В своем втором пределе Природа сбирает все добродетели... Природа совершенна и содержит все добродетели благодаря человеку; человек составляет совершенство Природы и доставляет ей самодостаточность и совершенство»[10]. И, наконец, ал-Кирма̄нӣ прямо говорит, что человек и первоначало бытия подобны: «Поскольку царство Творения, то есть первоначало, является причиной, поддерживающей бытие сущего, а тем следствием, к которому приходит бытие как к своему пределу, является человек, то та форма его, в коей получил он бытие, и есть собственная форма Творения: это — форма человека»[11].

Поэтому естественно, что среди всех существ подлунного мира именно человек является верхом и пределом совершенства. Если каждый род живых и неживых существ увенчивает наиболее совершенный вид, то человек является в этом смысле «видом видов», наиболее совершенным из всех совершенств[12].

Таков статический взгляд на Универсум, вскрывающий его логическую структуру. Но возможен также и взгляд динамический, показывающий логику развития этой структуры. Иначе говоря, мы можем рассматривать творение не как дан-

---

9 Ḥамӣд ад-Дӣн ал-Кирма̄нӣ, *Ра̄ḥат ал-‘аḳл*, с. 280.

10 Ḥамӣд ад-Дӣн ал-Кирма̄нӣ, *Ра̄ḥат ал-‘аḳл*, с. 290–291.

11 Ḥамӣд ад-Дӣн ал-Кирма̄нӣ, *Ра̄ḥат ал-‘аḳл*, с. 264.

12 Ḥамӣд ад-Дӣн ал-Кирма̄нӣ, *Ра̄ḥат ал-‘аḳл*, с. 414–435. Отметим, впрочем, что ал-Кирма̄нӣ далеко не всякого согласен считать «человеком», к которому полностью относились бы эти тезисы. Он неоднократно повторяет: «Я разумею под человеком лишь того, кто поистине человек ...и кто стяжал все добродетели, но не тех, кто похожи на человека телесной формой своей, а по форме душевной суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки» (*Там же*, с. 264).

ный нам мир, а как процесс. Этот процесс творения разворачивается от первого ко второму пределу, и его цель — свершение всего круга бытия.

Статическое рассмотрение мироздания показало нам важнейшую роль человека. Не меньшей предстает его роль и при динамическом рассмотрении: ведь движение развития мироздания — это движение к человеку, он — его цель и смысл. Собственно, творение мира будет завершено и обретет свою полноту только тогда, когда благодаря усилиям человека подлунное, земное существование получит то же совершенство, что изначально отличает божественные первоначала бытия. Человек таким образом оказывается творцом истории и в силу этого — со-творцом мира: в исмаилитских концепциях исторический процесс наполнен глубочайшим онтологическим смыслом.

Мусульмано-христианские параллели, которые мы рассмотрели на концептуальном уровне, оттеняются фактом использования названными мыслителями конкретного материала, почерпнутого из христианских источников. Нужно отметить, что исмаилитское видение истории Откровения предполагало особое внимание к тексту Библии, и в этой связи примечательно, что Ветхий Завет ал-Кирмāнӣ использовал и цитировал по-древнееврейски, а Новый — по-сирийски[13]. Возьмем для примера притчу о тесте и закваске, которая приводится в Евангелии от Матфея: «Иную притчу сказал он им. Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взявши, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф 13, 33). Этот же образ использует и ал-Кирмāнӣ: под «закваской» он понимает светы божественных космических Разумов, струящиеся, разлитые в подлунном мире и дающие жизнь всем существам, возникшим из «теста» — физических первоэлемен-

[13] Kraus, P., *Hebräische und syrische Zitate in ismā‘īlitischen Schriften* // Der Islam 19:4 (1930–1931), S. 243–263; De Smeth, D., Van Reeth, J. M. F., *Les citations bibliques dans l'oeuvre du dā‘ī ismaélien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* // Urbain Vermeulen & Jan M. F. Van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Orientalia Lovaniensia Analecta 86), Louvain, 1998, p. 147–160. Я благодарен Н. Н. Селезневу, обратившему мое внимание на данное обстоятельство и снабдившему меня этими ссылками.

тов. Присутствие в человеке такой закваски, то есть той же самой жизненной силы, которая составляет субстанцию Первого Разума-первоначала бытия, делает человека способным исполнить свое историческое и онтологическое предназначение и стать подобным Первому Разуму. Присутствие Божественного в тварном, одухотворяющее и просветляющее его, делающее земное подобным Царству Небесному — суть этого образа. Именно в этом смысле он широко используется и у Ибн ʻАрабӣ: в каждом человеке, в любой твари есть Божественная закваска, и долг человека — предоставить ей возможность сделать свое дело, претворив «тесто» — физическую, тварную человеческую природу — в «закваску», в божественное.

Кроме того, привлекаются притчи о званых и избранных и др. Интересно отметить один из часто повторяющихся образов Ибн ʻАрабӣ — образ Божественного богатства (*мāл*), к которому влекомо (*йумāл* — игра слов, подчеркивающая сущностную идентичность «богатства» и «естественного стремления» человека) сердце людей. Этот образ прямо связан с изречением Иисуса: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Мф 6, 19–21; Лк 12, 33–34).

Подводя итоги, мы можем сказать следующее. На рассмотренных примерах мы увидели понимание смысла человеческой истории как свершения бытия — то есть его совершенствования, приведения в совершенное состояние. В этом историческом процессе человек играет активную, и не просто активную, но и творческую роль, являясь не только орудием осуществления Божьего промысла, но и со-творцом Бога. Мы, люди, ответственны за Универсум, и от нас зависит судьба его — вот послание, переданное нам предками через века. Чтобы быть способным исполнить свое предназначение, человек должен ежедневно, ежечасно совершать «подвиг души», смиряя свою греховную природу и позволяя разгораться заложенной в его душе божественной искре.

Мне представляется, что такое осмысление истории и миссии человека является в значительной степени общим для мусульманской и христианской культур. Ведь человек — подлинный человек — прежде всего именно человек, и лишь затем он христианин или мусульманин. Именно человеческое

(подлинно человеческое, приближающееся к божественному) является истинной сутью веры, равно христианской и мусульманской. Мы молимся по-разному, но веруем в одно и то же, говорил средневековый мусульманский поэт и мыслитель Джала̄л ад-Дӣн ар-Рӯмӣ: «Во всех религиях ритуал молитвы различен, тогда как вера везде едина: ее внутренние состояния, ее ḳибла и тому подобное везде одни и те же»[14]. Давайте помнить, что все мы молимся единому Богу, говорит Ибн ‘Арабӣ: «Совершенный раб Божий во время молитвы обязательно поворачивается в направлении Мекканской мечети, веруя, что Бог в момент молитвы — перед ним. И действительно, там также — лик Божий, как о том сказано в речении Его: “Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие” (Коран, 2:115/109): обращаясь к Мекканской мечети, ты избираешь одно из направлений, о которых сказано здесь, а потому и в том направлении — лик Божий. Однако не говори, что он там только; соблюдай благопристойность и по отношению к тем, кто обращается в направлении Мекканской мечети, и в том, чтобы не заключать лик Божий только в этом “где”: это где — всего лишь одно из всей той совокупности направлений, “куда” мы обращаемся. ...Сколь прекрасно сказанное посланником Божьим (да благословит и приветствует его Бог!): “Разве не то возвещаю вам, в чем благо Ваше и что лучше для вас, нежели, когда встретите противника, напасть на него, а он нападет на вас? Поминание Божье”»[15].



[14] Джала̄л ад-Дӣн ар-Рӯмӣ, *Фӣ-хи ма̄ фӣ-хи*, 32/43. Цит. по: Chittick, W., *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, 1983, p. 152.

[15] Ибн ‘Арабӣ. *Фуṣӯṣ ал-ḥикам*, с. 114, 168.

Дмитрий Бумажнов

Разговор с черепом на стыке двух религий

Из истории одного сюжета в христианской и мусульманской письменности

Here's a skull now
Shakespeare, Hamlet V, 1

1.

Настоящая публикация состоит из вступления и переводов на русский язык семи текстов, которые можно подразделить на три группы: I,1 — II,1–5, — III,1 (см. раздел «Переводы»). Текст I,1 представляет собой перевод греческой апофтегмы св. Макария Египетского (Макарий № 38). Тексты II,1–5 были опубликованы в арабском оригинале испанским арабистом Мигелем Асин Паласиосом в изданном им собрании историй и изречений, связанных с именем Иисуса Христа, и извлеченных из сочинений мусульманских авторов[1]. Текст III,1, озаглавленный «История аввы Арсения», переведен с сирийского языка и относится к христианской письменности. Все семь текстов, так или иначе, связаны с мотивом разговора с черепом.

Насколько можно судить на основании опубликованных на сегодняшний день материалов и исследований, тексты II,1–5, могли возникнуть под прямым или косвенным влиянием текста I,1 и/или сходных с ним христианских преданий; текст III,1, предположительно, испытал влияние текстов II,1–5 или родственных им христианских или мусульманских преданий.

---

[1] Asin Palacios, M. (ed.), *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*. (Patrologia Orientalis 13, 3). Paris, 1917, p. 423–428 [93–98].

Помимо арабского история о беседе с черепом была переведена на многие другие языки мусульманского Востока и затем была вторично воспринята христианами в своем обновленном облике (см. раздел 3). Таким образом, говоря о традиции беседы с черепом в целом, можно сказать, что мы имеем дело с двойным заимствованием этого сюжета или отдельных его мотивов: на раннем этапе своего существования этот сюжет заимствуется из христианской традиции в мусульманскую, в более поздний период происходит обратное заимствование.

2.

Об оригиналах представляемых переводов можно сообщить следующее:

Текст I,1. Св. Макарий Египетский. Апофтегма 38

Греческий текст апофтегмы представлен в двух редакциях, дошедших до нас в алфавитном и систематическом собрании греческих апофтегм[2]. Наш перевод выполнен по тексту алфавитного собрания. Временем письменной фиксации апофтегмы следует считать конец IV[3]—первую половину VI[4] вв.

Текст II,1. М. Асин Паласиос № 102/1

Этот рассказ о беседе Иисуса с черепом представлен в трех источниках[5]:

---

[2] См. PG 65, 280A–B (алфавитное собрание, Макарий Египетский 38) и Guy, J.-C. (ed.), *Les apophthegmes des pères*. Collection systématique, chapitres I-IX. (Sources chrétiennes, 387). Paris, 1993, p. 158–160 (систематическое собрание III, 19). Латинский перевод апофтегмы: *De vitis patrum* III, 172 (PL 797D–798B), а также *ibid*., VI, 3, 16 (PL 73, 1013B–D). О других древних переводах см. Bousset, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Tübingen, 1923, S. 100.

[3] Время кончины св. Макария, см. об этом Guillaumont, A., *Macarius the Egyptian, Saint* // The Coptic Encyclopedia. Vol. 5. New York et al., 1991, p. 1491–1492.

[4] Предполагаемое время появления алфавитного сборника апофтегм, см. Pauli, J., *Apophthegmata Patrum* // Döpp, S., Geerlings, W. (eds), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg in Br., [3]2002, S. 52.

[5] Источники приводятся по списку Асин Паласиоса, *op. cit.*, p. 343–347 [13–17].

1. Ал-Ғазāлӣ, *Liber vivificationis scientiarum religionis (Iḥyā')*. Cahirae, anno 1312 hegirae [1894/5 по Р. Х.], IV, 334, 2. Автор жил в XI–XII в. по Р. Х.

2. Ас-Саййид Муртаḍā аз-Забӣдӣ, *Piorum doctorum munus in explanationem mysteriorum libri «Vivificationis scientiarum religionis» (Iḥyā')*. Cahirae, anno 1311 hegirae [1893/4 по Р. Х.], X, 264, 13. Автор жил в XVIII в. по Р. Х.

3. *Liber illustrationis cordium, quo anima ad Ejus* (sic) *qui mysteria pernoscit propinquatur; sive Epitome libri majoris ejusdem tituli, qui al-Gazali adscribitur*. Cahirae, anno 1300 hegirae [1882/3 по Р. Х.], 109, 4. Автор жил в XI–XII в. по Р. Х.

Текст II,2. М. Асин Паласиос № 102/2
Асин Паласиос называет единственный источник:

Абӯ Бакр аṭ-Ṭартӯшӣ, *Lampas principum*. Cahirae, anno 1289 [hegirae; 1872/3 по Р. Х.], 18, 5. Автор жил в XI–XII в. по Р. Х.

Текст II,3. М. Асин Паласиос № 102/3
Абӯ Бакр аṭ-Ṭартӯшӣ, *Lampas principum*. Cahirae, anno 1289 [hegirae; 1872/3 по Р. Х.], 19, 3. Автор жил в XI–XII в. по Р. Х.

Текст II,4. М. Асин Паласиос № 102/4
Ас-Саййид Муртаḍā аз-Забӣдӣ, *Piorum doctorum munus in explanationem mysteriorum libri «Vivificationis scientiarum religionis» (Iḥyā')*. Cahirae, anno 1311 hegirae [1893/4 по Р. Х.], X, 264, 8. Автор жил в XVIII в. по Р. Х.

Текст II,5. М. Асин Паласиос № 102/5
Текст опубликован по анонимной мадридской рукописи с утраченным началом, о которой Асин Паласиос сообщает следующее:

Codex anonymus, quia et acephalus, narrationes fabulosas sive *aḥadith* continens, qui asservatur in Bibliotheca matritensi cui titulus: «Junta para ampliación de estudos» sub numero XXVII[8].

С точки зрения формы и содержания, тексты II,1–5 можно разделить на две группы: II,1–3 и II,4–5[6]. Джорджо Леви

[6] Тексты первой группы II,2 и II,3 являются двумя редакциями одного и того же рассказа. В текстах II,1 и II,2 владелец черепа был царем (в II,4–5

делла Вида, опираясь на вышедшее в Каире без указания года популярное издание, опубликовал итальянский перевод еще одного арабского текста, примыкающего ко второй группе[7]. Тот же Леви делла Вида указывает на несколько арабских рукописей, содержащих тексты, родственные тексту II,5 Асин Паласиоса[8]. Еще один похожий текст известен по английскому переводу Пэдвика[9].

Тексты II,1 и II,5 передают историю о черепе анонимно[10]. Текст II,4 приписывается Ка‘бу Ал-Аḫбāру[11]. Согласно мусульманским источникам, Ка‘б Ал-Аḫбāр был йеменским евреем, принявшим ислам в 638 г. по Р. Х. Исламские ученые сообщают о его обширных познаниях в области библейских преданий[12]. Знатоком Библии считался и ученик Ка‘ба Ал-Аḫбāра, Вахб ибн Мунаббих (ум. в 728 или 732 г. по Р. Х.)[13],

этот мотив отсутствует). Тексты второй группы (II,4–5) объединены тематикой индивидуальной эсхатологии. Формально, тексты второй группы значительно длиннее.

[7] Levi della Vida, G., *Gesù e il teschio* // id., *Anedotti e svaghi arabi e non arabi*. Milano / Napoli, 1959, p. 162–169. Статья была впервые опубликована еще до Второй мировой войны, см. Bilychnis 9, 1923, 196–201.

[8] См. Ahlwardt, W., *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Bd. 7. (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 19). Berlin, 1895, № 8496.20 и Ahlwardt, W., *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Bd. 8. (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 20). Berlin, 1896, № 8977.2–4.

[9] Padwick, C. E., *The Nebi ‘Isa and the Skull* // The Moslem World 20 (1930), p. 56–62. Пэдвик нашел брошюру, содержавшую «The Story of the Skull and of the Prophet of God ‘Isa, upon him be peace», в книжной лавке поблизости от Большой мечети в Дамаске. О самой брошюре он сообщает только, что она была «miserably printed and without distinction in Arabic», *op. cit.*, p. 56. Тунисский друг Пэдвика узнал в этом тексте историю, которую он в детстве не раз слышал от своей бабушки. *Op. cit.*, p. 56.

[10] Ср.: II,1: «Рассказывают <...>», II,5 «Вспоминают <...>».

[11] Ср.: II,4: «Говорил Ка‘б Ал-Аḫбāр <...>».

[12] См. Schmitz, M., *Ka‘b al-Aḥbār* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. 4. Leiden, 1978, p. 316.2–317.1 и Tottoli, R., *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*. Richmond, 2002, p. 90–92.

[13] См. о нем Khoury, R. G., *Wahb b. Munabbih* // The Encyclopaedia of

который выступает в качестве автора текста II,3[14]. В тексте II,2 сообщается, что диалог с черепом был позаимствован из «<книги> “Иудейских <преданий>”», приписываемой Вахбу ибн Мунаббиху[15]. К этому можно добавить, что переведенный Леви делла Вида арабский текст, родственный II,4 и II,5, приписывается Ка‘бу Ал-Аҳбāру[16].

Тексты II,1.2 видят в хозяине черепа не языческого жреца, как в апофтегме св. Макария, а царя, что дополнительно подчеркивает важный для этих текстов мотив тщетности всего сущего: материальные утраты царя при уходе из жизни весьма значительны, а значит, тем убедительнее звучит его посмертное признание о ничтожности всех земных благ. В текстах II,4.5 личность обладателя черепа не имеет значения, поскольку акцент в них смещается в сферу, во многом, общей для всех грешников (или, соответственно, праведников) индивидуальной эсхатологии, что сближает эти тексты с апофтегмой св. Макария.

Текст III,1. История аввы Арсения

Текст «Истории» известен по публикации Исаака Холла[17]. Как сообщает издатель, содержавшая «Историю» рукопись была скопирована для него с древнего манускрипта в миссионерской библиотеке г. Урмии. Исходная рукопись состояла из 62 страниц, пять ее текстов, одним из которых является «Исто-

---

Islam, New Edition. Vol. 11. Leiden, 2002, p. 34.1–36.1, а также Tottoli, R., *op. cit.*, p. 138–141.

14 Ср.: II,3: «Сказал Вахб ибн Мунаббих <...>».

15 Согласно реконструкции Раифа Хури, беседа Иисуса с черепом входила в книгу «Истории пророков» (*Qiṣaṣ al-anbiyā’*), составленную ал-Мунаббихом, см.: Khoury, R. G., *Wahb b. Munabbih. Leben und Werk des Dichters.* Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23, Codices arabici antiqui 1. Wiesbaden, 1972, S. 244. Книгу «Иудейские предания» (*al-Isrā’īlīyāt*) Хури считает относящейся к более позднему времени: «Erst in späteren Jahrhunderten <...> wurde dieses verdächtige und an Erfindungen überreiche Material der biblischen Erzählungen auf den Namen „al-Isrā’īlīyāt“ getauft und blieb mit Wahbs Namen verhaftet <...>». *Op. cit.*, S. 249.

16 См. Levi della Vida, G., *op. cit.*, p. 165: «Ka‘b al-Aḥbár racconta <...>».

17 Hall, I. H., *The Story of Arsânîs* // Hebraica. A Quarterly Journal in the Interests of Semitic Studies 6 (1889–1890), p. 81–88.

рия», были написаны несторианским письмом[18]. О возрасте этого документа Холл ничего не говорит.

3.

Обратимся теперь к истории изучения вопроса.

Одним из первых исследователей, обративших внимание на разговор Иисуса с черепом, был льежский профессор семитологии Виктор Шовен, который указал на популярность этой истории на мусульманском Востоке и привел ряд содержащих ее рукописей[19]. Вскоре после него испанский арабист Менендес Пидаль[20], обращает внимание на восемь печатных и рукописных источников, относящихся к мусульманской традиции истории об Иисусе и черепе[21], возводит сюжет к апофтегме св. Макария[22] и находит родственный мотив у персидского поэта-мистика Фарӣда ад-Дӣна ‘Аṭṭāра (ок. 1119–ок. 1220)[23]. После публикаций Асин Паласиоса и Леви делла Вида[24], которые также видели в апофтегме св. Макария главный источник мусульманских текстов о черепе, интерес к данному сюжету возобновляется лишь к концу прошлого века благодаря работам Фабрицио Пеннаккьетти.

Пеннаккьетти прослеживает развитие сюжета разговора Иисуса с черепом в мусульманской традиции, начиная с Абӯ Ну‘айма ал-Иṣфахāнӣ (X–XI вв.)[25]. По его словам, этот сюжет

---

18 Hall, I. H., *op. cit.*, p. 81.

19 Chauvin, V., *La récension égyptienne des Mille et une nuits*. Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l’université de Liège, fascilule 6. Bruxelles, 1899, p. 75–76.

20 Menéndez Pidal, R., *Algunas relaciones entre las leyendas moriscas y las cristianas* // Studies in Honor of A. Marshall Elliott in two volumes. V. II. Baltimor / Paris / Leipzig, [1911], p. 257–261.

21 Menéndez Pidal, R., *op. cit.*, p. 258 n. 4.

22 Menéndez Pidal, R., *op. cit.*, p. 258–259.

23 Menéndez Pidal, R., *op. cit.*, p. 261, n. 8.

24 См.: Asin Palacios, M. (ed.), *op. cit.* и Levi della Vida, G., *op. cit.*

25 Pennacchietti, F. A., *Versioni cristiane e giudaiche di una leggenda islamica* // Ginkel, J. J. van, Murre-van den Berg, H. L., Lint, T. M. van (eds.), Redefining

нашел распространение, «практически, в каждом уголке мусульманского мира», будучи переведенным на значительное количество языков исламской культуры[26]. Подобную популярность Пеннаккьетти объясняет, в частности, влиянием поэм «Элахи-наме» («Книга о Боге») и «Джомджоме-наме»[27] («Книга о черепе») Фарӣда ад-Дӣна ‘Аṭṭāра. Первая из них включает в себя эпизод, где рассказывается о том, как Иисус воскресил осужденного на адские муки грешника[28], вторая полностью посвящена беседе Иисуса с черепом[29]. Любопытно отметить, что в 1638 г. в Дагестане немецкому путешественнику Адаму Ольшлегеру показывали место, на котором Иисус воскресил султана Джумджума, а также могилу почившего впоследствии султана[30].

Обращаясь к происхождению сюжета о разговоре Иисуса с черепом в мусульманской среде, Пеннаккьетти намечает две линии возможных влияний. Первую из них можно назвать внутримусульманской. Согласно этому предположению, первоначальное ядро сюжета о разговоре Иисуса с черепом представляет собой отрывок из «Историй пророков», приписываемой ал-Кисā’ӣ[31]. В этом отрывке Ангел Смерти предлагает

Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134). Leuven / Paris / Dudley, 2005, p. 292. Ссылка на соответствующее произведение ал-Иṣфахāнӣ отсутствует.

[26] См.: Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 293; среди языков, на которые была переведена легенда о разговоре Иисуса с черепом, Пеннаккьетти называет турецкий, казахский, курдский, урду, малайский, яванский и другие, см. *op. cit.*, p. 294.

[27] Поэма обязана своим названием арабскому слову *ǧumǧuma*, обозначающему череп.

[28] Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 293.

[29] См.: Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé» di Faridoddìn Attàr e le sue fonti cristiane* // Orientalia Christiana Periodica 62 (1996), p. 91–94 (транскрипция персидского текста); 95–100 (итальянский перевод).

[30] См.: Pennacchietti, F. A., *La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica* // Goldenberg, G., Raz, Sh. (eds), Semitic and Cushitic Studies. Wiesbaden, 1994, p. 104. Воскрешенный называется «султаном Джумджумом» (т. е. «султаном Черепом») в тюркской традиции, см. *idem*.

[31] По мнению Титтоли, *op. cit.*, p. 152, «Истории пророков» (*Qiṣaṣ al-anbiyā’*) возникли в IX в. по Р. Х. Идентификация личности их автора, кото-

Иисусу воскресить тела трех человек, последний из которых, будучи воскрешен Иисусом, кратко рассказывает о своих мучениях в преисподней[32]. Вторая гипотеза связана с возможным заимствованием сюжета о черепе из христианских источников при посредстве Ка‘ба ал-Аḫбāра и Вахба ибн Мунаббиха[33].

Помимо этого Пеннаккьетти пытается по-новому взглянуть и на истоки христианской традиции о беседе с черепом. Он обращает внимание на имя «Арсений», которым в сирийских и арабо-христианских источниках[34] наделяется воскрешенный Иисусом царь. Как полагает Пеннаккьетти, это имя было позаимствовано у христианского аскета, монаха Арсения Великого († ок. 430 г.), который был известен как воспитатель детей императора Феодосия, будущих императоров Аркадия и Гонория[35]. В 36-ой апофтегме св. Арсения он назван «отцом царей»[36], что в «Истории аввы Арсения», возможно, было переосмыслено в царское достоинство самого воскрешенного

рым считается Муḥаммад ибн ‘Абдаллāх ал-Кисā’ӣ, представляет известные трудности, см. об этом *ibid*., p. 151–152.

[32] Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 106–107 со ссылкой на издание: Eisenberg, I., *Vita Prophetarum auctore Muḥammed ben ‘Abdallah al-Kisa’i, ex codicibus, qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur.* Leiden, 1922–1923 (non vidi).

[33] Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé»*, p. 107. Насколько мне известно, Пеннаккьетти не делает попытки согласовать две предложенные гипотезы между собой; при этом нужно отметить, что их не следует априорно считать взаимоисключающими.

[34] Кроме публикации Холла «История аввы Арсения» дошла до нас, по крайней мере, в двух, насколько мне известно, неизданных рукописях, которые, судя по их описанию в каталоге, незначительно отличаются от изданного Холлом текста. См.: Sachau, E., *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Abt. 1. (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23), Berlin, 1899, № 59, 3 (несторианская рукопись); № 110, 15 (каршуни). Об арабо-христианской рукописной традиции см.: Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. I (Studi e testi 118). Città del Vaticano, 1944, S. 552.

[35] См. об этом: Афиногенов, Д. Е., *К происхождению легенды о св. Арсении — воспитателе императоров Аркадия и Гонория* // Вестник Древней Истории 1 (2004), с. 49–61.

[36] PG 65, 101D–104A: πατὴρ βασιλέων.

Иисусом Арсения[37]. Помимо этого в той же 36-ой апофтегме говорится о том, что, когда Арсений жил в царском дворце, «рядом с ним стояла тысяча рабов с золотыми поясами, и все <они> имели ожерелия и <одежду> из чистого шелка»[38]. Эту фразу можно сопоставить со следующим отрывком из «Истории аввы Арсения»[39]:

> «Я был царем всего Египта и, <живя> в своем царстве, славно главенствовал над всеми царями земли. И когда я выходил, чтоб отправиться на охоту или для развлечения в горы, передо мной шли четыре тысячи слуг в пурпурной одежде, четыре тысячи в тяжелой одежде, четыре тысячи в разноцветной одежде <...>».

Имя св. Арсения можно, наконец, увязать с концом «Истории», где говорится о том, что воскрешенный царь стал монахом. Что касается эсхатологических представлений предания о черепе, то на их зависимость от «Апокалипсиса Петра» (первая половина II в.) указывал еще Д. Сидерски[40]. В целом, позиция Пеннаккьетти характеризуется полным отказом от неоднократно высказанного в первой половине XX в. предположения о зависимости традиции диалога Иисуса с черепом от 38-ой апофтегмы св. Арсения. Как представляется, в этом вопросе Пеннаккьетти недостаточно осторожен, поскольку названная апофтегма представляет собой наиболее ранний текст из всей традиции бесед с черепом, а также демонстрирует соединение мотива беседы с эсхатологическими темами, что особенно важно для текстов типа II,4–5 и III,1.

С точки зрения хронологии, Пеннаккьетти допускает, что истоки христианского предания о царе Арсении уходят в доисламскую эпоху[41].

---

[37] См.: Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 296; Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé»*, p. 108; Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 128.

[38] PG 65, 104A.

[39] См.: Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 296; Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé»*, p. 107; Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 128.

[40] См.: Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. Paris, 1933, p. 148.

[41] Pennacchietti, F.A., *Versioni*, p. 296.

Пеннаккьетти внес вклад и в изучение позднейших христианских версий легенды о черепе. В 1991 г. он издал новоарамейский текст переведенной в 1930 г. с курдского поэмы об Иисусе и Арсении[42]. В 1994 г. Пеннаккьетти опубликовал по рукописи Британского музея новоарамейскую «Песнь о царе Арсении»[43]. По его наблюдениям, грузинская христианская версия легенды зависит от «Джомджоме-наме» Фарӣда ад-Дӣна ‘Аṭṭāра[44]. Как последний пример, так и перевод с курдского на новоарамейский свидетельствуют о заимствовании сюжета о беседе с черепом из мусульманской традиции в христианскую.

Небезынтересно будет также упомянуть о том, что легенда о черепе оставила след и в иудейской среде. Пеннаккьетти называет две известные ему иудейские версии этого мотива[45]: первая из них вошла в комментарий Давида бен Йошуа Маймуни (XIV–XV вв.) на «Пирке Авот» и представляет собой прозаический пересказ поэмы Фарӣда ад-Дӣна ‘Аṭṭāра на арабском языке. Вместо Иисуса с черепом здесь беседует неизвестный прохожий. Вторая версия воспроизводит поэму ‘Аṭṭāра в стихах на персидском языке; место Иисуса занимает Моисей, исламские реалии заменены на иудейские.

4.

В заключении сделаем несколько замечаний о сирийской «Истории аввы Арсения».

Как отмечает Пеннаккьетти, сирийская христианская редакция легенды о черепе, возможно, зависит от арабо-христианской версии[46].

---

[42] Pennacchietti, F. A., *La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda* // Scarcia Amoretti, B., Rostagno, L. (eds), *Yād-Nāma*. In memoria di A. Bausani. Vol. II: Storia della Scienza — Liquistica — Letteratura. (Studi Orientali 10). Roma, 1991, p. 169–183.

[43] Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 103–132.

[44] Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 298–299.

[45] Pennacchietti, F. A., *Versioni*, p. 297–298.

[46] Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 104–105.

В этом отношении, показателен эпизод «Истории», в котором череп сообщает о дне своей смерти. Как отмечено в примечании 66 к переводу «Истории», сирийское «царь смерти» правдоподобнее всего объясняется как неверно понятое арабское «ангел смерти», т. е. чтение, которое мы находим в соответствующем месте переведенного Леви делла Вида арабского текста (в дальнейшем *Il teschio*). Таким образом, представляется вероятным, что «История» была переведена на сирийский с арабского языка. По крайней мере в одном совпадающем месте *Il teschio* имеет более полный текст, первичный по отношению к чтению «Истории»:

«История аввы Арсения»	*Il teschio*, Levi della Vida, *op. cit.*, p. 168,18–19
Господь ответил ему: «Говори, говори прямо: чьей головой ты был, был ты мужчиной или женщиной, богатым или бедным, дающим или берущим, радостным или унылым, <и> откуда ты?» Еще спросил его Господь: «Из какого ты был рода?» Он имел в виду народ. <Череп ответил:> «Из рода дома Израиля, из колена Иуды».	Allora Gesù: «O teschio, raccontami quale fu la tua condizione nella vita terrena: se fosti uomo o donna, libero o schiavo, ricco o povero, bello o brutto». E il teschio rispose: «O profeta di Dio, te lo racconterò! Fui uomo e non donna, fui libero e non schiavo, fui ricco e non povero, fui bello e non brutto, fui re e non suddito».[47]

Помимо этого, следует указать на засвидетельствованную в «Истории» ново-сирийскую лексему[48], которая является аргументом в пользу позднего происхождения «Истории».

Можно также указать на концовку *Il teschio*, демонстрирующую явные христианские влияния вперемешку с реалиями ислама[49]:

---

[47] «Тогда Иисус <сказал>: “О череп, расскажи Мне, каково было твое положение в земной жизни: был ты мужчиной или женщиной, свободным или рабом, богатым или бедным, красивым или уродливым”. И череп ответил: “О пророк Аллаха, я расскажу Тебе об этом! Я был мужчиной, а не женщиной, свободным, а не рабом, богатым, а не бедным, красивым, а не уродливым, царем, а не подданным”».

[48] См. прим. 81.

[49] Levi della Vida, G., *op. cit.*, p. 168. Леви делла Вида оставляет это обстоятельство без внимания.

Nostro Signoro Gesù — salute a lui — pianse per le parole udite dal teschio. E questo gli disse: «O profeta di Dio, prega Iddio che mi faccia tornare in vita perch'io possa adorarlo col culto gli è dovuto!» Allora il Signor Nostro Gesù — salute a lui, — fatte le abluzioni, compì la preghiera rituale[50] e pregò Iddio glorioso e altissimo; e Iddio risuscitò il re nella sua condizione primiera, giovane alto e bello. Egli credette nel Signor Nostro Gesù — salute a lui — e salì su un monte, dove condusse vita ascetica fino al morte[51] <...>

Приведенный отрывок из *Il teschio* был явно написан под воздействием «Истории» или какого-то родственного текста, между тем как в других частях *Il teschio* христианские влияния не прослеживаются. Объяснить причину возникновения подобной концовки *Il teschio* на настоящем этапе исследования не представляется возможным, хотя можно предположить существование христианского архетипа *Il teschio*.

Что же касается «Истории» в целом, то складывается впечатление, что она зависит от какого-то арабо-христианскоого текста, близкого к *Il teschio*. В заключении следует еще раз подчеркнуть предварительный характер этих выводов, на которые может оказать существенное влияние изучение еще не изданного рукописного материала, связанного с мотивом беседы с черепом[52].

---

[50] Ср.: II,5: «Он (т. е. рассказчик) сказал: Тогда Иисус — мир Ему, — совершив омовение и два раката, приблизился к <черепу> и сказал <...>».

[51] «Господь наш Иисус — мир Ему — заплакал в ответ на слова, которые Он услышал от черепа. Он же сказал Ему: "О пророк Аллаха, помолись Богу, чтобы Он вернул меня к жизни, и я мог бы воздать Ему подобающее поклонение!". И вот Господь наш Иисус — мир Ему — совершил омовения и положенную молитву и помолился славному и высочайшему Богу, и Бог воскресил царя, <вернув ему> его прежний облик (букв.: состояние), <так что он стал> молодым, высоким и красивым. Он уверовал в Господа нашего Иисуса — мир Ему — и взошел на гору, где вел аскетическую жизнь до <самой> смерти». Ср.: «История»: «Тогда Господь простер руки к небу и сказал: "Отец Мой, иже на небесех, Господин веков, Творец моря и суши, Спаситель угнетенных, яви силу Своего Божества на этом высохшем черепе, дабы он восстановил свой неповрежденный вид и стал таким, как прежде". <...> После этого Он благословил его, осенил знамением креста и сказал ему: "Иди на гору". И он приносил начатки <духовных> плодов в течение восьми лет, живя достойно в посте и молитве <...>».

[52] Помимо уже приводившихся указаний на рукописный материал (см. выше) следует иметь в виду рукописи, к которым отсылает своих читателей

5.

ПЕРЕВОДЫ

Текст I,1. Св. Макарий Египетский. Апофтегма 38

Сказал авва Макарий: «Однажды я шел по пустыне <и> нашел человеческий череп, который выбросили <из могилы> на поверхность <земли>. Когда я перевернул его дорожным посохом, череп заговорил со мной. Я спросил его: “Кто ты?” Череп ответил мне: “Я был старшим идольским жрецом у язычников, которые жили в этих местах. А ты — Макарий-Духоносец. Всякий раз, как ты сострадаешь тем, кто <принимает> наказание <в аду>, и молишься за них, они получают небольшое облегчение”». Говорит ему старец: «Каково это облегчение и каково наказание?» Отвечает ему <череп>: «Насколько отстоит небо от земли, настолько <простирается> под нами огонь. Мы стоим посреди огня, <покрываемые им> с ног до головы. И невозможно увидеть кого-нибудь лицом к лицу, но у каждого лицо обращено к спине другого. Когда же ты молишься за нас, кое-кто отчасти видит лицо другого. Таково <наше> облегчение». И сказал старец со слезами: «Горе тому дню, когда рождается человек!» Спрашивает его старец: «Есть ли иная, худшая пытка?» Отвечает ему череп: «Еще большая пытка ниже нас». Спрашивает его старец: «А кто там?» Отвечает ему череп: «Нас, как непознавших Бога, еще немного жалеют. А познавшие Бога и отрекшиеся от него находятся под нами». Тогда старец взял череп и засыпал его <землей>.

Текст II,1. М. Асин Паласиос № 102/1

Рассказывают, что Иисус — мир Ему — проходил мимо черепа, толкнул его ногой и сказал: «По повелению Аллаха — говори!» Тогда череп сказал: «О дух Бога, я <был> царем в такое-то и такое-то время. Между тем как я сидел на царстве в своей короне, а войско и челядь окружали мой престол, явился мне ангел смерти, так что все мои члены истаяли перед ним. Затем душа моя вышла к нему. О, если бы это общение не оберну-

---

Пеннаккьетти, см.: Pennacchietti, F. A., *Versioni*, 295 n. 18; Pennacchietti, F. A., *«Il racconto di Giomgiomé»*, p. 104, n. 57; Pennacchietti, F. A., *La leggenda*, p. 104–105.

лось разлучением! О, если бы толпы людей не сменились одиночеством!»

Текст II,2. М. Асин Паласиос № 102/2
Рассказывают в <книге> «Иудейские <*Паласиос*: предания>», что Иисус сын Марии — мир Ему, — будучи в пути и проходя мимо гниющего черепа, приказал ему говорить, и тот сказал: «О дух Бога, я — Балуа̄м ибн Ḥафṣ, царь Йемена. Я прожил тысячу лет, имел тысячу сыновей, лишил невинности тысячу девственниц, разбил тысячу армий, убил тысячу богатырей, завоевал тысячу городов. Но тот, кто увидит меня <сейчас>, не будет обманут тщетой мира, как был обманут я, ибо что <он,> как не сновидение спящего?» Тогда заплакал Иисус — мир Ему.

Текст II,3. М. Асин Паласиос № 102/3
Сказал Вахб ибн Мунаббих: Я читал в книге одного из пророков — мир им, — что Христос проходил мимо ужасного видом огромного гниющего черепа. И сказали Ему ученики Его: «О дух Бога, если бы Ты попросил Всевышнего, чтобы Он приказал этому черепу говорить, то он, быть может, рассказал бы нам о чудесах, которые видел <в прежней жизни>». И сделал Он <так>, и Всевышний наделил <череп> даром речи, и он сказал: «О дух Бога, я прожил тысячу лет, родил <сыновей>, взял тысячу городов, разбил тысячу армий, убил тысячу богатырей, дружил с судьбой, испытывал ее, терпел ее непостоянство и превратности, но не видел ничего хуже злого, начальствующего над добрым, и не нашел в веке сем ничего полезнее терпения и мира между людьми, и не видел, чтобы люди гибли, кроме как от жадности и похоти, и я обрел силу в довольстве своей долей».

Текст II,4. М. Асин Паласиос № 102/4
Говорил Ка‘б Ал-Аḥба̄р, что однажды Иисус — мир Ему — шел Долиной воскресения, была же пятница, ближе к вечеру. И вот <подошел> Он к белому сгнившему черепу, который принадлежал человеку, умершему девяносто четыре года назад.

<Иисус> остановился возле него в удивлении и сказал: «Господи, повели этому черепу, чтобы он заговорил со Мной

<человеческим> языком и поведал, что за муки он претерпел, сколько прошло <времени> с его смерти, что он видел своими глазами, какой смертью он умер, и какому богу поклонялся».

И вот, — говорил <Ка‘б Ал-Аḫбāр>, — пришел к Нему с неба глас: «О дух Бога и слово Его, спроси его, и он ответит Тебе». Тогда Иисус, сотворив два раката[53], подошел к <черепу ближе> и положил на него руку. И сказал Иисус: «Именем Божьим и <Самим> Богом, <говори>!» И ответил череп: «Благое имя Ты призвал и, памятуя <о Боге>, испросил помощи.» Тогда сказал Иисус: «О сгнивший череп!» И ответил череп: «Вот я пред Тобою. Спрашивай меня обо <всем,> что Тебе заблагорассудится». Сказал <Иисус>: «Сколько <времени> прошло с тех пор, как ты умер?» <Череп> ответил: «Нет души после <окончания> жизни и духа, что считал бы годы». И пришел к Нему <с неба> глас: «Он умер девяносто четыре года назад. Спрашивай».

<Иисус> спросил: «Какой смертью ты умер?» Он ответил: «Однажды я сидел, как вдруг в меня вонзилось подобие стрелы, <пущенной> с неба, и мои внутренности охватил как бы пожар. И уподобился я мужу, вошедшему в <нестерпимо> жаркую баню: у него перехватывает дыхание, страх на душе его, из-за того, что она гибнет. И тогда», — говорил <Ка‘б Ал-Аḫбāр,> — приблизился ко мне ангел смерти. С ним были его помощники, лица их — как морды собак, <живущих в> пустыне, клыки у них выходят наружу, глаза — как огонь, в руках палки для наказания, <которыми> они били меня по лицу и по спине. Они извлекли мой дух и с силой оторвали его от меня. Затем ангел смерти положил его на уголь, <взятый> от геенского огня, после чего завернул в кусок геенской грубой ткани. Затем они подняли мой дух к небу, но небо запретило им, чтобы он вошел, и закрыло передо мной двери. И дошел до меня глас: “Верните эту грешную душу в место ее и жилище ее”». И так далее.

---

[53] Ракат (араб. *rak‘a*, «поклон») является закрепленной последовательностью ритуальных действий, совершаемых мусульманином во время молитвы. Ракат включает в себя рецитацию Корана, поясные и земные поклоны, а также различные краткие молитвы.

Текст II,5. М. Асин Паласиос № 102/5

Рассказ о черепе. Вспоминают — а Аллах знает лучше, — что однажды Иисус — мир Ему — проходил долиной, называемой Долина воскресения. И вот <подошел> Он к белому черепу, кости которого прогнили, потому что со смерти его хозяина прошло уже семдесят два года. И удивился Он его белизне. И сказал Иисус — мир Ему: «О Боже, Ты, Невидимый для глаз, Недоступный мысли и Неописуемый словом, прошу Тебя, разреши этому черепу сказать Мне, из какого он был народа!» И провозвестил Ему Бог: «О Иисус, заговори с ним, <и> он ответит Тебе Моею силою, ибо Я имею власть надо всем».

Он (т. е. рассказчик) сказал: Тогда Иисус — мир Ему, — совершив омовение и два раката[54], приблизился к <черепу> и сказал: «Именем Аллаха, Милостивого и Милосердного!» Череп же с готовностью отвечал Ему, сказав: «О дух Бога, Ты призвал на меня доброе имя». Иисус — мир Ему — сказал ему: «Прошу тебя великим Богом, не расскажешь ли ты Мне, где <твои> красота и белизна, где плоть и жир, и где кости и дух?» Тогда он ответил Ему: «О дух Бога, красоту и белизну поглотил прах, плоть и жир съели черви, кости сгнили, а что до духа, то он в преисподней в тяжких муках».

Тогда Иисус — мир Ему — сказал ему: «Прошу тебя великим Богом, <скажи,> из какого ты народа?» И ответил он Ему: «О дух Бога, я из народа, на который Аллах гневается в обители этого мира». Тогда Он спросил его: «Как гневается на вас Аллах в обители этого мира?» И ответил он: «О дух Бога, Аллах послал к нам пророка, который принес нам истину. Однако мы посчитали его ложным <пророком>, хотя он побуждал нас быть покорными Богу, но мы не послушались его. Тогда Бог ниспосылал на нас грозы в течении семи лет, семи месяцев и семи дней. А когда пришел <назначенный> день, низошли на нас ангелы из <числа> ангелов наказания. У каждого из них по два бича: один железный, а другой огненный. И ангел не переставал тянуть мой дух из сустава в сустав, из жилы в жилу, пока дух не достиг горла». Затем череп сказал: «После этого ангел смерти протянул руку и извлек мой дух».

---

[54] См. предыдущее примечание.

И сказал ему Иисус — мир Ему — «Прошу тебя великим Богом, не мог ли бы ты описать Мне ангела смерти?» И ответил он Ему: «О дух Бога, <одна> рука у него на западе, а <другая> рука — на востоке, голова его на высочайшей из высот, а ноги его — в нижайшем седьмом пределе земли, между коленями его — <вся> вселенная, и под надзором его — <все> сотворенное».

«Затем, о посланник Аллаха,», — продолжал череп, — «не прошло и часа, как вдруг приблизились ко мне два иссиня-черных ангела. Речь их — как грохочущий гром, глаза их — как быстрая молния, волосы у них вьются, клыками царапают землю. И спросили они меня: “Кто твой Господь, и кто пророк твой, и кто имам твой?” Я же испугался, о дух Бога, и ответил им: “Нет у меня ни Господа, ни пророка, ни имама, кроме Аллаха”. Тогда они сказали мне: “Солгал ты, враг Божий и собственный враг!” И били они меня железным прутом, <нанося> сильные удары. От силы ударов я чувствовал, <что> кости мои сломаны, а плоть разорвана. И бросили они меня на дно геенны, и терзали меня, сколько было угодно Богу. И пока все это было со мной, вот <появились два> писца-хранителя, записывающие деяния твари в этом мире. Они сказали мне: “О враг Божий, следуй за нами в жилище праведных”».

«И пошел я с ними», — говорил <череп>, — «к первым вратам рая. И вот у рая восемь врат, строения его — <из> кирпичей золотых и серебряных, пыль его — мускус, трава его — шафран, галька — жемчуг и яхонты, реки его — молоко, вода и мед, обитатели его — подобные друг другу сияющие жены, недосягаемые в <своих> шатрах, деяния Того, <Кому подобает> возвышенность и почет. И возрадовался я о нем (т. е. о рае), о дух Бога. Они же сказали мне: “О враг Божий и враг самому себе, не сотворил ты добра в обиталище мира сего, и <думаешь, что все> это достанется тебе? Нет, иди за нами в жилище обитателей ада».

«И пришел я с ними», — говорил <череп>, — «к первым вратам ада. Шипят в нем змеи и скорпионы. И спросил я их: “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для тех, которые несправедливо пожирают имущество сирот”».

«Затем», — сказал <череп>, — «пошел я с ними ко вторым вратам. И вот <увидел я> мужей, подвешенных за бороды, по-

добных собакам <на цепи>. Пил <каждый из них> перед собой кровь и гной. И спросил я их (т. е. сопровождающих ангелов): “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для тех, кто пьет вино в обиталище мира сего и ест запрещенное”».

«И пришел я с ними», — говорил <череп>, — «к третьим вратам. И вот <увидел я> мужей, в уста которых входит огонь и выходит через задний проход. И спросил я: “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для тех, кто клевещет на целомудренных жен в обиталище мира сего”».

«Затем», — сказал <череп>, — «пошел я с ними к четвертым воротам. И вот <увидел я> женщин, подвешенных за язык, и огонь выходит их уст. И спросил я их (т. е. сопровождающих ангелов): “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для тех, кто оставляет молитву в обиталище мира сего”».

«Затем», — сказал <череп>, — «пошел я с ними к пятым воротам. И вот <увидел я> женщин, подвешенных за волосы, и огонь поверх их. И спросил я их (т. е. сопровождающих ангелов): “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для тех, кто украшает себя не для своих супругов[55] в обиталище мира сего”».

«Затем», — сказал <череп>, — «пошел я с ними к шестым воротам. И вот <увидел я> женщин, подвешенных за волосы и уста их. И спросил я их (т. е. сопровождающих ангелов): “Для кого это мучение?” И сказали они мне: “Для тебя и для злоязычников (?) в обиталище мира сего”».

«Затем», — сказал <череп>, — «пошел я с ними к седьмым воротам. И вот <увидел я> людей и под ними колодец, который называют “Колодец рассвета”[56]. Тогда бросили меня туда, о дух Бога, и я нахожусь там в страшных мучениях и вижу много ужасного».

Тогда сказал Иисус — мир Ему: «Проси у Меня, что хочешь, о череп, с позволения Аллаха». Тогда <череп> сказал: «О дух Бога, попроси обо мне Аллаха, чтобы Он вернул меня в обиталище мира сего». Тогда <Иисус> попросил за него Алла-

[55] В оригинале подразумеваются и мужчины, и женщины.

[56] Ср.: Коран 113.

ха и Он оживил его ради Него и вернул ему неповрежденное [тело] силой Аллаха, слава Ему!

Затем он прожил двенадцать лет, служа Богу вместе с Иисусом — мир Ему. После этого пришло к нему истинное познание, то есть смерть, и умер он в <правой> вере, и по Своей милости Аллах поместил его в раю.

Текст III,1. История аввы Арсения[57]

Далее история аввы Арсения, царя египетского, о том, как воскресил его наш Господь, слава Ему!

В воскресение, <называемое> новым[58], Господь со Своими учениками собрался идти в землю иудейскую, то есть в Иерусалим. И увидели они при дороге высохший череп, то есть большую голову, подобной которой не было. И сказал Иисус Своим ученикам: «Чей же это?» После этого Господь Иисус Христос воздел руки к небу и сказал: «Отче Мой, иже на небесех, яви Мне силу Своего Божества, чтобы Я мог поговорить с этим сухим черепом, и он сказал мне всю правду».

Тогда череп открыл уста и молвил своему Господу и Творцу: «Мир Тебе, Спаситель вселенной! Пришло мне с неба повеление, чтобы я говорил с Тобой, о чем Тебе угодно». Господь ответил ему: «Говори, говори прямо: чьей головой ты был, был ты мужчиной или женщиной, богатым или бедным, дающим или берущим, радостным или унылым, <и> откуда ты?» Еще спросил его Господь: «Из какого ты был рода?» Он имел в виду народ[59].

<Череп ответил:> «Из рода дома Израиля, из колена Иуды». Господь спросил его: «А кому ты поклонялся?» Говорит Ему: «Идолам из золота и серебра». Потом говорит ему Господь: «Как было имя твоего бога?» Говорит Ему: «Телец. И такова красота его: голова его из золота, ноги из серебра, руки[60] из смарагдов, тело его — рубины и жемчуг[61]. Но потом

---

[57] Данный заголовок является частью сирийского текста. Арсений называн аввой, так как он окончил свою жизнь монахом.

[58] Т. е. в первое воскресение после Пасхи.

[59] Текст испорчен, возможны другие варианты перевода.

[60] Речь, по-видимому, идет об антропоморфном изображении.

[61] Ср.: *Gesù e il teschio*, 168, 24–27: «Gesù disse: “Chi adoravate, tu e il tuo

пришел сатана <и> вошел в его тело. Он разговаривал, что-то ел и сбивал людей с их пути».

Затем спрашивает его Господь: «Каково было твое дело на земле?» Отвечает Ему <череп>: «Я был царем всего Египта и, <живя> в своем царстве, славно главенствовал над всеми царями земли. И когда я выходил, чтоб отправиться на охоту или для развлечения в горы[62], передо мной шли[63] четыре тысячи слуг в пурпурной одежде, четыре тысячи в тяжелой одежде[64], четыре тысячи в разноцветной одежде. У каждого из них в руках была птица, называемая сокол».

Тогда спросил его Господь: «Каким добрым делом ты <был занят> на земле?» Ответил Ему <череп>: «Я давал каждый день; одевал четыре тысячи нагих, насыщал четыре тысячи голодных, утолял жажду хотящих пить». Тогда сказал ему Господь: «Отец наш, иже на небесех, воздал тебе[65]. Скажи, о череп, что произошло в день твоей смерти, и что <бывает> при смерти всякого человека, когда отнимается <от него> его дух?»

Отвечает Ему <череп>: «Приходит царь смерти[66] с оружием в руке, а с ним — семь ангелов. Один забирает свет его очей, другой хватает его за язык, еще один садится ему на руки, а другой на ноги, еще один изменяет его красоту и цвет, еще один уносит его человеческий дух. А если нет с ним ангелов, держащих тело человека, душа его кричит, пока не останется никого, кто дожидался бы его агонии».

Тогда сказал ему Господь: «Расскажи мне о твоем исходе в могилу». Отвечает Ему <череп>: «Несут ее (т. е. душу), пока она не достигнет могилы. Когда принесут <и поместят> душу

---

popolo?” Il teschio rispose: “Adoravamo un idolo che aveva il corpo di cristallo, gli occhi di smeraldo e i piedi di rubino”».

62 Деталь, более подходящая к сирийскому чем к египетскому контексту.

63 Как кажется, вместо *’rlyn* следует читать *’zlyn*.

64 Перевод по смыслу.

65 Или: «воздает». Возможно, имеется в виду сам факт разговора черепа с Иисусом.

66 Можно предположить, что чтение сирийского текста *mlk mwt’* является ошибочной трактовкой арабского *mlk ’lmwt*, что формально может означать как «царь смерти», так и «ангел смерти». Ср.: *Gesù e il teschio*, 166, 6–7: «Non vidi né sentii più nulla, se non che l’Angelo della morte era venuto, e con lui erano quaranta altri angeli».

над могилой, говорят ей: “Вот место твое, вот дом твой вовеки”. Прежде чем сбросить ее в могилу, запечатывают ее уста. Затем приходят два ангела, и помещают <находящуюся> внутри тела душу в могилу. Они говорят ей: “Пиши о том, что совершено тобой, будь то добро или зло”. Тогда она отвечает им[67]: “Что мне писать? Ничего я не знаю, потому что нет у меня ни пера, ни чернил, ни бумаги”. Говорят они ей: “Пальцы твои — перо, рот твой — чернила, руки твои — лист <бумаги>. Пиши все, что совершено тобой”. И вслед за этим приходят два могучих ангела, в руках у них по два железных прута, и клыки их длинные в своих размерах. Они открывают могилу своими клыками, и хватают <ее> (т. е. душу) руками[68], и берут ее, и ставят ее, и спрашивают ее: ‚Кто был твоим богом?‘ Если он (т. е. покойник) был праведен, он отвечает: “Бог, иже на небесех”. Если он был грешником, он отвечает: “Вы были моими богами”. Тогда они бьют ее теми железными прутами до тех пор, пока не заставят ее спуститься к семи комнатам геенны. И когда он[69] низвергал меня, в тот час услышал я голос с небес, говоривший: «Бросьте его голову Мне на эту верхнюю землю, ибо в свое время он был дающим».

Тогда спрашивает его Господь: «Чем они истязают душу?» Отвечает Ему <череп>: «Дно геенны — для идолопоклонников, вторая <комната> — для тех, кто отрекается от своей веры[70], третья — для тех, кто почитает огонь и солнце, четвертая — для тех, кто распял своего Господа, пятая — для язычников, которые говорят то, чего не было, шестая — для нечестивцев[71], которые не сказали в этом веке, что раскаиваются, седьмая — для мало согрешивших в этом веке».

Тогда спрашивает его Господь: «Кто был правителем геенны?» <Отвечает Ему череп:> «Муж преклонных лет по имени

---

[67] Автор не усматривает здесь противоречия с тем, что уста души запечатаны (см. выше).

[68] Перевожу по смыслу вслед за Исааком Холлом.

[69] Т. е. один из ангелов.

[70] Холл, *The Story*, 87 переводит «of those that lie in their judgement», основываясь на другом значении сирийского *dīn* («суд» и «религия»), что, в данном случае, представляется маловероятным.

[71] Вместо предлагаемого Холлом *swrḥ’* читаю *srwḥ’*.

Михаил». <...> Он сказал Ему[72]: «Самая нижняя комната имеет семь сторон, сторона к стороне. Там — змеи и скорпионы, вечно поглощающие тело. Вторая комната раскаляется пламенем огня, поднимающегося до неба. В третьей комнате — десятая часть <того> огня. В середину его они погружают душу до века. В четвертой комнате — отвратительные черви, гложущие и пожирающие человеческую душу до века. В пятой комнате — котел, в котором они кипятят железные вертелы, которыми пронзают[73] человека от уха и до уха. Шестая комната — тьма и мрак, плач и скрежет зубов. Седьмая комната — мучение и плач во веки».

Тогда Господь спросил его: «Что ты видел хорошего?» Отвечает Ему <череп>: «Видел я четыре войска, <состоящие из> хоров, носимых на облаках света: одно из мучеников, другое из исповедников, еще одно из кающихся и последнее из юношей, чающих Твое пришествие».

Господь умилился и сказал черепу: «Чего ты хочешь, чтобы Я дал тебе?» Говорит он Ему: «Призри на меня и выведи меня из геенны, ибо я мучаюсь в ней». Тогда Господь простер руки к небу и сказал: «Отец Мой, иже на небесех, Господин веков, Творец моря и суши, Спаситель угнетенных, яви силу Своего Божества на этом высохшем черепе, дабы он восстановил свой неповрежденный вид[74] и стал таким, как прежде».

После этого Он опустил Свои святые руки и сказал ему: «Восстань с телом и душой, с костьми и плотью, и со всем, <что свойственно человеку,> и пусть покроет его кожа во всей полноте силою Отца нашего, иже на небесех». Затем Он взял его за руку и поднял, между тем как тот возносил хвалу и говорил: «Слава[75] Тебе, Спаситель угнетенных, слава Тебе, Вос-

---

[72] Эти слова можно отнести к предыдущему предложению, а последующую прямую речь понимать как продолжение ответа черепа на вопрос о правителе геенны, как это делает Холл. Мне представляется, что текст в этом месте испорчен.

[73] Дословно: «которые ранят».

[74] В тексте Холла *tthlm* повторяется дважды, что можно рассматривать как ошибку писца.

[75] Дословно: «моя слава».

креситель мертвого, слава Тебе, Единородный, который <происходит> от Тебя, который пришел ради нашего спасения».

Потом он пал в ноги Господу, и <Тот> спросил его: «Как твое имя?» Отвечает он: «Мои родители называли меня Арсений»[76]. Тогда Господь сказал Арсению: «Делай угодное Богу». После этого Он благословил его, осенил знамением креста и сказал ему: «Иди на гору»[77]. И он приносил начатки <духовных> плодов в течение восьми лет, живя достойно в посте и молитве, не вкушая ни хлеба, ни воды, но лишь святые дары от воскресения до воскресения. А после восьми лет он привел к совершенству свое тело и душу в добродетели и мужестве[78], <подвизаясь> вместе с Ним и вместе с отцами, пророками, апостолами и праведниками, чтобы насладиться Царством. Аминь.

Подошла к концу история избранного Арсения. <Написано> рукой[79] отрока во грехе, священника Зерванды[80]. О благочестивый читатель, испроси[81] у Господа Иисуса, чтобы Он дал ему отпущение <грехов> в последний[82] день. Аминь.



---

[76] В тексте вокализированная форма «’Arsānis».

[77] Скорее всего, имеется в виду отшельническая келья.

[78] Читаю *wnšwt’* вместо *wnštw’* в публикации Холла.

[79] Дословно: «От рук».

[80] Zerwandā’.

[81] В тезаурусе сирийского языка (Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, vol. I–II. Oxford, 1868–1897, s. v.) употребленный здесь глагол *ṭlb* характеризуется как ново-сирийский и переводится по аналогии с арабским *ṭlb* (просить).

[82] Вместо *’ḥrn’* читаю вслед за переводом Холла («in the last day») *’ḥry’*.

Сергей Минов

«Сказание о том, как сотворил Бог Адама»: Исламское влияние на славянскую апокрифическую литературу*

В 1942 году, в блокадном Ленинграде, известный советский востоковед Андрей Яковлевич Борисов в своем последнем публичном выступлении представил доклад, посвященный проблеме восточных влияний на древнерусскую литературу[1]. В этом сообщении Борисов сделал обзор некоторых ранних исследований межкультурных взаимодействий такого рода и обратил внимание на общие тенденции в этой области. Он указал также на досадный недостаток сотрудничества между исследователями восточных культур и славяноведами, призывая своих коллег востоковедов уделять больше внимания восточному наследию древнерусской культуры. В качестве примера такого сотрудничества Борисов рассмотрел в своей лекции несколько незамеченных до него примеров восточных мотивов в древнерусских источниках, некоторые из которых принадлежали исламской, а некоторые — иудейской традициям[2]. К сожалению, преждевременная смерть ученого из-за подорванного во время блокады здоровья не позволила ему продолжить исследования в этом направлении.

---

* Настоящая статья представляет собой переработанный вариант моего доклада «Muslim Traditions in Slavonic Apocrypha: The Case of the Narration of how God created Adam». Ее расширенный вариант я предполагаю опубликовать в сборнике материалов международной конференции *Biblical Translations in Slavonic Tradition and Cyrillo-Methodian Sources (Varna, Bulgaria, September 11–14, 2009)*. Пользуюсь случаем, чтобы выразить глубокую признательность за оказанную помощь при работе над материалами для этого исследования моим коллегам — д-ру Мириам Гольдштейн и д-ру Юлии Рубанович.

1 Этот доклад был опубликован посмертно К. В. Старковой: Борисов, А. Я., *К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе* // Палестинский Сборник 29 [92] (1987), с. 154–167.

2 См.: Борисов, Ук. соч., с. 159–165.

Со времени лекции Борисова исследователями были обнаружены дополнительные примеры взаимодействия между древними славянскими и восточными культурами[3]. Вместе с тем, некоторые проблемы в этй области до сих пор остаются нерешенными, а некоторые славянские тексты вовсе не рассматривались под таким углом. В известной мере сохраняется и проблема профессиональной разобщенности между славяноведами и востоковедами. В этой статье, посвященной памяти А. Я. Борисова, я хотел бы рассмотреть возможность исламского влияния на одно из древнерусских произведений, которое до сих пор не привлекало к себе внимания востоковедов.

В нашем исследовании речь пойдет о сочинении, известном под названием «Сказание о том, как сотворил Бог Адама». В этом апокрифическом произведении подробно пересказывается библейская история Адама и Евы. Автор «Сказания» начинает свое повествование сотворением Адама и заканчивает изгнанием первого человека и его жены из рая. Текст «Сказания» сохранился всего лишь в одной рукописи — РГБ, Румянцевское собр. № 370, л. 147–174, которая датируется серединой XVII века[4]. Впервые славянский текст «Сказания» был опубликован А. Н. Пыпиным[5]. Впоследствии он неоднократно переиздавался, а также переводился на современный рус-

---

3 См., например, Алексеев, А. А., *Русско-еврейские литературные связи до 15 века* // Jews and Slavs 1 (1993), с. 44–75; Alexeev, A., *Apocrypha Translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea* // Jews and Slavs 9 (2001), p. 147–154; Кузнецов, Б. И., «Слово о двенадцати снах Шахаиши» и его связи с памятниками литературы Востока // Труды Отдела Древнерусской Литературы 30 (1976), с. 272–278; Philonenko-Sayar, B., Les douze rêves de Šakhaiša: *destinée slave d'un récit eschatologique oriental* // Revue d'histoire et de philosophie religieuses 78:3 (1998), p. 281–297; Alvarado, S., Sázdova-Alvarado, B. I., *Otro apócrifo eslavo de contenido escatológico, la "Visión de San Pablo" y su relación con la tradición islámica* // Anaquel de estudios árabes 8 (1997), p. 9–40; Турилов, А. А., *«Гарун-ар-Рашидовский» сюжет в славянских литературах XV–XVI в.: сербский деспот Стефан Лазаревский и великий князь Иван Калита* // Древняя Русь: Вопросы медиевистики 2 [16] (2004), с. 8–11.

4 См.: Востоковъ, А. Х., *Описанiе русскихъ и славянскихъ рукописей Румянцевскаго Музеума*. СПб., 1842, с. 546.

5 Пыпинъ, А. Н., *Ложныя и отреченныя книги русской старины*. (Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графомъ Григорiемъ Кушелевымъ-Безбородко, 3). СПб., 1862, с. 12–14.

ский язык. В нашей статье мы использовали издание текста «Сказания» из антологии древнерусских апокрифов В. В. Милькова[6].

Помимо узнаваемых библейских образов и мотивов, «Сказание» содержит многочисленные дополнения легендарного характера. Для некоторых из этих дополнений существуют параллели в иудейских или христианских преданиях об Адаме и Еве, тогда как другие из них не имеют близких аналогов в этих традициях. Наше исследование посвящено таким мотивам, которые отсутствуют или являются маргинальными в иудейских и христианских источниках, но являются репрезентативными для исламской традиции[7]. Всего в «Сказании» нами было выделено четыре таких мотива: 1) связь между Адамом и Аравийским полуостровом; 2) агрессия Сатаны против неодушевленного тела Адама; 3) легенда о происхождении собаки; 4) сотворение Евы из левого ребра Адама.

1. АДАМ И АРАВИЙСКИЙ ПОЛУОСТРОВ

В самом начале своего повествования автор «Сказания» сообщает, что Бог решил сотворить человека, т. е. Адама, «в земле Мадиамской»[8]. Похожая идея повторяется автором и в самом конце «Сказания», где говорится, что после того, как Адам был изгнан из рая, он «поселился в земле Мадиамской, — из нее он был создан, в ней же и умер»[9].

---

[6] Мильков, В. В., *Древнерусские апокрифы: тексты, переводы, комментарии.* (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты, 1). СПб., 1999, с. 421–427. Общие сведения о «Сказании» см. на с. 417–420 этого издания.

[7] Обзор исламских преданий об Адаме и Еве см. в: Kister, M. J., *Legends in tafsīr and ḥadīth Literature: The Creation of Ādam and Related Stories* // A. Rippin (ed.), Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân. Oxford, 1988, p. 82–114; *Ādam: A Study of Some Legends of Tafsīr and Ḥadīṯ Literature* // Israel Oriental Studies 13 (1993), p. 113–174; Chipman, L. N. B., *Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam* // Studia Islamica 93 (2001), p. 5–25.

[8] Мильков 1999, с. 423, л. 147r.

[9] Мильков 1999, с. 427, л. 175r-v.

Наше внимание привлек несколько необычный топоним — «земля Мадиамская», имеющий согласно автору «Сказания» непосредственное отношение к жизни Адама. Идентификация этого топонима не представляет особых затруднений. Это упомянутая в Библии «земля Мидйан» (ארץ מדין; ср.: Исх 2, 15; Авв 3, 7), географический регион, расположенный в северо-западной части Аравийского полуострова, на севере провинции Ḥиджāз, к востоку от залива ʻАḳабы. Славянская форма этого топонима образована от греческой — γῆ Μαδιαμ, которая засвидетельствована впервые в Септуагинте. Местонахождение этого региона было хорошо известно авторам древности. Так, Евсевий Кесарийский с своем «Ономастиконе» сообщает о нем следующее: «Мадиам (Μαδιάμ) — город названный в честь одного из сыновей Авраама и Хеттуры. Он находится за Аравией, к югу в пустыне сарацинов, к востоку от Красного моря»[10].

Возвращаясь к нашему повествованию, прежде всего стоит подчеркнуть, что нигде в Библии этот регион не упоминается в связи с Адамом или его женой. Более того, нам не удалось обнаружить ничего похожего на заявления автора «Сказания» в доисламских иудейской и христианской традициях библейской экзегезы. Древние иудейские и христианские источники содержат упоминания в связи с жизнью Адама и Евы таких мест как Рай, Иерусалим, Вифлеем, гора Гаризим, Дамаск, и некоторых других, но не Аравийского полуострова в целом или «земли Мадиамской» в частности.

Известны лишь несколько поздних христианских сочинений, где упоминается связь Адама с этим регионом. Одно из таких произведений — это так называемая «третья редакция» греческого «Откровения Псевдо-Мефодия Патарского», где сообщается, что после того, как Адам и Ева были изгнаны из рая, они «поселились в земле Мадиам» (ἐκάθησαν εἰς γῆν Μαδιὰμ)[11]. Появление такого редкого для христианской тра-

---

[10] Notley, R. S., Safrai, Z., *Eusebius, Onomasticon: The Place Names of Divine Scripture, Including the Latin Edition of Jerome*. (Jewish and Christian Perspectives, 9). Leiden, 2005, p. 118. Ср. также: Иосиф Флавий, *Древн*. 2.257.

[11] Lolos, A., *Die dritte und vierte redaktion des Ps.-Methodios.* (Beiträge zur klassischen Philologie, 94). Meisenheim am Glan, 1978, S. 25. Это предложение

диции мотива в этих двух произведениях вряд ли случайно и требует объяснения. При рассмотрении вопроса о том, могло ли «Откровение» быть тем источником, на который опирался автор «Сказания», следует принять во внимание несколько соображений. Во-первых, древнейшая рукопись третьей греческой редакции «Откровения», содержащая интересующее нас предание, — *Codex Athous, Panteleemonos* 197, датируется XVII веком[12], и, таким образом, принадлежит к той же эпохе, что и «Сказание». Во-вторых, версия «Откровения» не содержит упоминания о сотворении Адама в «земле Мадиамской». И, в-третьих, насколько нам известно, не существует славянского перевода третьей греческой редакции «Откровения», в то время как ни одна из славянских версий этого произведения, опубликованных В. М. Истриным, не содержит никаких упоминаний «земли Мадиамской» в связи с Адамом. Все это делает маловероятным предположение о возможном влиянии «Откровения» на автора «Сказания» в том, что касается связывания Адама с «землей Мадиамской». Более вероятным объяснением этого совпадения представляется влияние общего культурного фона на авторов этих двух произведениях или же на авторов используемых ими источников, устных или письменных.

Несколько иным образом обстоит дело с «Беседой трех святителей», другим сочинением, где мы также находим упоминание о «земле Мадиамской» в связи с Адамом. В некоторых версиях этого славянского апокрифа, пользовавшегося немалой популярностью, сообщается о том, что Адам был сотворен или похоронен в «земле Мадиамской»[13]. Некоторые исследователи считают, что автор «Беседы» позаимствовал

отсутствует в ранних греческом и латинском переводах «Откровения», опубликованных в: Aerts, W. J., Kortekaas, G. A. A., *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*. 2 vols. (CSCO 569–570, Subs. 97–98). Louvain, 1998.

[12] См.: Lolos, *Op. cit.*, S. 13, а также: Истрин, В. М., *Откровенiе Мефодiя Патарскаго и апокрифическiя виденiя Данiила въ византiйской и славяно-русской литературахъ. Изследованiе и тексты*. М., 1897, с. 96, 102.

[13] Значительная часть этих упоминаний представлена в форме синопсиса в: Милтенова, А., Erotapokriseis: *Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература*. София, 2004, с. 402–403.

этот мотив из «Сказания»[14]. Такое предположение представляется нам неверным. Основным аргументом против него служит тот факт, что согласно обзору А. Милтеновой, древнейшие из рукописей «Беседы», содержащие этот мотив, датируются XIII веком,[15] то есть значительно более ранним временем, нежели рукопись «Сказания». Таким образом, более вероятным будет предположение о влиянии, прямом или опосредованном, «Беседы» на автора «Сказания».

Установив отсутствие у мотива о связи между Адамом и «землей Мадиамской» сколь-нибудь значимых древних иудейских или христианских прецедентов, а также возможность зависимости нашего автора от «Беседы трех святителей», имеет смысл обратиться к мусульманским преданиям о жизни первых людей, среди которых обнаруживаются близкие параллели к сообщениям из «Сказания». В сочинениях, посвященных истолкованию Корана или изложению событий из жизни пророков, к которым в мусульманской традиции относятся и многие из библейских персонажей, включая Адама и Еву, встречаются многочисленные и разнообразные предания, в которых устанавливается тесная связь между сотворением, жизнью и смертью Адама, а также его жены и разными местами, расположенными на территории провинции Ḥиджāза, то есть того региона на территории Аравийского полуострова, который является наиболее близким соответствием библейской «земли Мадиам».

Говоря о сотворении Адама в мусульманской традиции, можно привести в качестве примера такой связи упомянутое Исḥāḳом ибн Бишром (IX в.) предание о сотворении тела Адама из земли, собранной в Мекке, священном городе ислама, расположенном в Ḥиджāзе[16]. Несколько позднее получило распространение похожее предание о том, что тело Адама было сотворено Богом из земли, собранной в Даḥне (دَحْنَا), ме-

[14] Мильков, В. В., *Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования*. (Общественная мысль: исследования и публикации). М., 1997, с. 182.

[15] НБС, Белград, № 651 (Драголов сборник; XIII в.); НБ, Вена, № 12 (XIII–XIV вв.)

[16] *Mubtada' al-dunyā wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*; Bodleian Library, MS Huntingdon 388, f. 42r (ук. по: Kister 1988, p. 102).

сте, расположенном на территории Ḥиджāза, недалеко от города аṭ-Ṭā’иф. Так, например, Йаḳӯт ар-Рӯмӣ (XII–XIII вв.) в своем географическом словаре сообщает об этой местности, что «это земля, из которой Всевышний Бог сотворил Адама» (وهى ارض خلق الله تعالى منها آدم)[17]. Согласно некоторым источникам, Даḥнā была также тем местом, где Адам оказался после изгнания из рая[18].

Более того, у целого ряда мусульманских авторов можно встретить предания об Адаме, в которых некоторые события в его жизни тесно связаны с Меккой. Как пример такой связи можно упомянуть легенды о том, что Адам совершил ḥадж, то есть паломничество в Мекку, и о том, что он основал святилище Ка‘бы. Эти легенды появляются, например, у Муḥаммада ибн Джарӣра аṭ-Ṭабарӣ (839–923 гг.), одной из наиболее влиятельных фигур в истории мусульманской историографии и коранической экзегезы. Аṭ-Ṭабарӣ цитирует сразу несколько ḥадӣс̱ов, в которых сообщается о том, как после изгнания из рая Адам предпринимает паломничество в Мекку, где он совершает обхождение вокруг Ка‘бы[19].

В нашем распоряжении имеется также целый ряд популярных легенд о том, что Адам и его жена были похоронены на территории Ḥиджāза. Так, все тот же аṭ-Ṭабарӣ, приводя в своей «Истории» разные собранные им традиционные мнения о местонахождении могилы Адама, упоминает среди них и предание о том, что Адам «был похоронен в Мекке, в пещере Абӯ Ḳубайс» (دفن بمكّة فى غار ابى قبيس).[20] Вдобавок к этому, аṭ-Ṭабарӣ

---

[17] Wüstenfeld, H. F., *Jacut's geographisches Wörterbuch*. 6 Bd. (Leipzig, 1866–1873), Bd. 2, S. 557. Среди других авторов, упоминающих эту традицию, можно упомянуть Ибн ‘Асāкира (XII в.), ас-Суйӯṭӣ (XV–XVI вв.). См. ссылки в: Kister 1988, p. 102, n. 104.

[18] См.: Ибн Кас̱ӣр, *al-Bidāya wa'l-nihāya*. Beirut / Riyad, 1966, ğ. 1, ṣ. 80.

[19] de Goeje, M. J. et alii, *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*. 15 vols. Leiden, 1879–1901, vol. 1, p. 121–124. Дополнительные ссылки на упоминание этого предания см. в: Kister 1993, p. 169–170.

[20] de Goeje et alii, *Op. cit.*, vol. 1, p. 162. Ср. также у ал-Мас‘ӯдӣ: de Meynard, B., de Courteille, P., *Maçoudi. Les prairies d'or*. 9 vols. (Collection d'ouvrages orientaux). Paris, 1861–1877. Vol. 1, p. 69. Об этом месте см.: Rentz, G., *Abū Ḳubays* // The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1986. Vol. I, p. 136. Существует также предание, которое идентифицирует другое

сообщает, что Ева умерла через год после смерти Адама и была похоронена в этой же пещере, рядом со своим мужем[21]. Имеется и другое, не менее популярное предание о захоронении Адама и Евы в Ḥиджāзе. Муḥаммад ибн ‘Абдаллāх ал-Кисā’ӣ (XI в.), автор «Историй пророков», одного из наиболее известных компендиумов жизнеописаний пророков, почитаемых в мусульманской традиции, в разделе посвященном Еве сообщает о месте ее захоронения следующее: «она была похоронена рядом с Адамом: ее голова — к его голове, а ее ноги — к его ногам; говорят, что ее могила находится в Джидде» (ودفنت الى جنب ادم عم راسها عند راسه ورجلاها عند رجليه وقيل ان قبرها ببلد جدّة).[22] Город Джидда, где согласно этой легенде были похоронены Адам и Ева, это порт на побережье Красного моря, расположенный в 72 километрах к западу от Мекки. Включение преданий о местонахождении могилы Адама и Евы на территории Ḥиджāза в такие авторитетные в исламском мире сочинения как труды аṭ-Ṭабарӣ и ал-Кисā’ӣ свидетельствует об их широкой популярности[23].

В завершение этого обзора стоит отметить, что время появления этих легенд в арабоязычных источниках на несколько веков опережает время создания «Сказания», равно как и «Беседы трех иерархов». Важно также и то, что в отличие от этих славянских апокрифов, где упоминание о сотворении и захоронении Адама в «земле Мадиамской» не играет выраженной нарративной или идеологической роли, в мусульманской традиции эти предания служат вполне определенной цели придания авторитета глубокой древности такому священному для мусульман месту как Мекка. Принимая все это во внимание, нам представляется оправданным вывод о том, что мотив о тесной связи между жизнью Адама и Евы и северо-западной частью Аравийского полуострова является уникальным продуктом творческой переработки мусульманами библейского

место в Мекке, — мечеть ал-Ḫайф, в качестве места захоронения Адама; см. об этом: Kister 1993, p. 171.

[21] de Goeje et alii, *Op. cit.*, vol. 1, p. 163.

[22] Eisenberg, I., *Vita prophetarum auctore Muḥammed ben ‘Abdallah al-Kisa’i ex codicibus qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur*. 2 vols. Leiden, 1922–1923), vol. 1, p. 79.

[23] См.: Kister 1993, p. 171.

материала. Соответственно, у нас есть все основания рассматривать присутствие этого мотива в «Сказании» как пример мусульманского влияния на его автора. Впрочем, это влияние в данном случае было, скорее всего не прямым, а опосредованным, — через произведения вроде «Беседы».

2. САТАНА АТАКУЕТ НЕОДУШЕВЛЕННОЕ ТЕЛО АДАМА

Следующий мотив из «Сказания», имеющий близкие параллели в мусульманской традиции, представлен историей о том, как Сатана атаковал только что сотворенное тело Адама. Интересно, что излагая свою версию творения первого человека автор «Сказания» дважды использует мотив агрессии Сатаны по отношению к неодушевленному телу Адама. В первый раз Сатана атакует тело Адама в тот момент, когда Бог отлучился, чтобы принести для только что созданого тела Адама глаза от солнца, оставив его без присмотра. Увидев это, Сатана напал на лежащее на земле неодушевленное тело и измазал его грязью и своими телесными выделениями («кало(м) ı тиною, ı во(з)грꙙми»). По возвращении, Бог проклинает Сатану, очищает тело Адама и создает собаку, чтобы охранять его в будущем. Затем Бог покидает тело Адама во второй раз, удалившись в Небесный Иерусалим, чтобы принести оттуда для него душу. В этот момент приходит «второй Сатана» и, несмотря на присутствие собаки, несколько раз протыкает Адамово тело палкой, напустив на него 70 болезней. Вернувшись, Бог прогоняет Сатану[24]. Двойное появление Сатаны в этом рассказе дает основание предположить, что автор «Сказания» использовал разные источники, содержащие разные версии повествования о конфликте между Богом и Его противником.

Использованный автором «Сказания» образ *голема*, т. е. неодушевленного тела Адама, рапростертого на земле и обладающего гигантскими размерами, пользовался широкой популярностью в иудейской эгзегетической традиции. Так, в мидраше «Берешит Рабба» (8:1) говорится, что Адам был сотво-

[24] Мильков 1999, с. 421–423.

рен сперва как «безжизненное тело (גולם), простирающееся от одного конца мира до другого»[25]. Подобные высказывания можно обнаружить во многих других раввинистических сочинениях[26]. Наряду с этим, образ тела первого человека, лежащего неподвижно на земле до тех пор, пока в него не была вдохнута душа, встречается и в мифологических системах различных гностических групп[27]. Важным для нашего исследования является то, что ни в иудейских ни в гностических примерах использования этого мотива нет упоминания об агрессии, направленной на тело Адама со стороны Сатаны или аналогичного ему персонажа. Этот факт делает маловероятной возможность влияния со стороны этих иудейских и гностических преданий на автора «Сказания».

В христианском контексте мотив неподвижного тела Адама встречается встречается довольно редко[28], а в сочетании с мотивом агрессии Сатаны появляется только в поздних средневековых источниках. Наиболее близкая к версии «Сказания» легенда такого рода находится в славянском апокрифическом сочинении «О море Тивериадском», относительно коротком космогоническом тексте, опубликованным впервые Е. В. Барсовым по рукописи XVI века[29]. По версии этого апокрифа, после того, как Христос удалился на небо для того, чтобы принести оттуда душу для сотворенного им тела Адама, пришел Сатана и проткнул его своими пальцами —

---

[25] Theodor, J., Albeck, Ch., *Midrash Bereschit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary*. 3 vols. 2nd revised ed. Jerusalem, 1996, vol. 1, p. 55.

[26] См. также: *Берешит Рабба* 14:8; *Вайикра Рабба* 29:1; *Шмот Рабба* 40:3; *Песикта де-Рав Кахана* 23:1; *Песикта Раббати* 23:1; *б. Санхедрин* 38b; *Авот де-Рабби Натан* А 1; *Мидраш Техиллим* 139:5; *Пирке де-Рабби Елиэзер* 11; *Мидраш Танхума* (изд. Бубера) 1.25; *Йалкут Шимони, Берешит*, §34.

[27] См.: Ириней Лионский, *Adv. Haer*. I.30.6; Ипполит Римский, *Refut*. V.2; трактат «О происхождении мира» (NHC II, 5) 115:4–16.

[28] См., например, ирландский апокриф о творении и падении Адама в: Herbert, M., McNamara, M., *Irish Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation*. Edinburgh, 1989, p. 2.

[29] Барсовъ, Е. В., *Ѿ Тивериадскомъ морѣ, по списку XVI в.* // Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ университетѣ 2 (1886), с. 1–8.

> И пошел Господь на небо, к Отцу своему, за душой для Адама. Сатана же, не зная что бы такого сделать ему, истыкал тело Адамово пальцами. И пришел Господь к своему созданию, к телу Адамову, и увидел тело истыканное. И сказал Господь: «О диавол, как ты посмел причинить такое моему созданию?!». И отвечал дьявол: «Господи, как только заболит у человека что-нибудь, то помянет тебя». И вывернул Господь Адама ранами внутрь, и оттуда берут начало болезни. (Так) устроил Сатана, что если у кого заболит (что-нибудь), то вздохнет он — «Ох, ох, помилуй Господи!»[30].

Этот вариант предания об агрессии Сатаны по отношению к телу Адама довольно близок ко второй части истории о Сатане и Адаме в «Сказании». Однако, целый ряд несовпадений и разногласий между двумя этими версиями делают невозможным предположение о том, что апокриф «О море Тивериадском» мог быть непосредственным литературным источником, на который опирался автор «Сказания».

Тем не менее, появление именно в апокрифе «О море Тивериадском» столь близкой параллели к тексту «Сказания» дает нам повод для обращения к южнославянскому культурному ареалу в поисках корней этого мотива[31]. Так, например, уже А. Н. Пыпин высказывал предположение о том, что легенда о конфликте между Богом и Сатаной в «Сказании» сформировалась под влиянием дуалистической мифологии, характерной для ереси богомилов[32]. В наши намерения не входит выяснение того, является ли это предположение обоснованным или нет. Для нашего исследования важным является присутствие в богомильской мифологии одного необычного варианта легенды о Сатане и теле Адама, который на наш взгляд проливает свет на генезис этого мотива. Этот вариант встречается в одном из византийских анти-богомильских полемических текстов, так

---

30 Славянский текст см. в: Барсов, *Op. cit.*, с. 6.

31 О южнославянском происхождении апокрифа «О море Тивериадском», см.: Stoyanov, Y., *Islamic and Christian Heterodox Water Cosmogonies from the Ottoman Period — Parallels and Contrasts* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 64:1 (2001), p. 20–21.

32 Пыпинъ, А. Н., *Исторія русской литературы*. Том 1: Древняя письменность. СПб., 1907, с. 426.

называемом *De haeresi Bogomilorum Narratio* константинопольского монаха Евфимия Зигабена (XI–XII вв.)[33]. В этом произведении Евфимий опровергает еретические доктрины богомилов и, чтобы придать наглядность своим аргументам, пересказывает их мифы. Интересующий нас пассаж составляет основную часть истории сотворения человека, тело которого в богомильской мифологии было создано Сатаной, но душа которого божественного происхождения, –

> Когда же все это произошло, то он (т.е. архонт=Сатана) сотворил Адама и попытался вдохнуть в Адама душу, которую он украл у Бога. Он вдунул ее через рот, но она вышла наружу через задний проход. Он вдунул ее снова через задний проход, но она вышла наружу через рот. И хотя он делал это много раз, душа выходила наружу, отказываясь поселиться в том, что он сотворил, и выходя наружу то через рот, то через задний проход. И поскольку он не смог заставить ее остаться в теле, чтобы Адам ожил, то он оставил его (т.е. тело) и оно лежало безжизненно 300 лет[34].

Эта необычная история не имеет аналогов среди иудейских или христианских преданий о сотворении Адама. В то же время, если мы обратимся к мусульманским легендам о первом человек, то обнаружим, что мотив двустороннего проникновения Сатаной в неодушевленное тела Адама был широко распространен и пользовался большой популярностью.

Одно из самых ранних упоминаний этого мотива встречается уже в VIII в., в комментарии на Коран, известном под именем Муḳāтиля ибн Сулаймāна. В этом произведении сообщается, что после того, как Бог сотворил тело первого человека из глины и оставил его лежать неодушевленным на протяжении 40 лет, то пришел Иблӣс и, чтобы узнать из чего Бог сотворил Адама, «начал проникать в него через задний проход

[33] К сожалению, греческий текст этого сочинения, опубликованный в: Ficker, G., *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters.* Leipzig, 1908, S. 87–125, был нам недоступен. Нами использовался его частичный английский перевод в Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–c. 1450: Selected Sources*. (Manchester Medieval Sources). Manchester, 1998, p. 142–164.

[34] Hamilton et alii, *Op. cit.*, p. 152.

и выходить (наружу) через рот» (فجعل إبليس يدخل من دبره ويخرج من فيه).[35] В сочинениях более поздних мусульманских авторов это предание обрастало дополнительными деталями. Так, несколько более развернутый вариант этой легенды включен в «Историю» уже упомянутого аṭ-Ṭабарӣ, где она входит в состав ḥадӣс̱а, приписанного Ибн ‘Аббāсу, племяннику Пророка. По версии аṭ-Ṭабарӣ, после того, как Бог сотворил тело Адама, он оставил его лежать на земле в течении 40 дней. В это время Иблӣс приходит к нему, чтобы узнать его природу и назначение. Для этого, перед тем, как проникнуть в бездыханное тело Адама, он пинает его ногами –

> Он (т. е. Бог) сотворил Адама из влажной глины, из грязи, облеченной в форму. ... И он остался лежать как тело (جسدا) на протяжении 40 ночей. И приходил к нему Иблӣс и пинал его ногой, так что оно звенело и звучало (فكان ابليس يأتيه فيضربه برجله فيصلصل فيصوّت). ... Это и есть слово Бога — «из звонкой обожженной глины» (من صلصال كالفخار)[36] ... Тогда он (Иблӣс) проник в рот Адама и вышел из его заднего прохода, и проник в его задний проход и вышел через его рот. И сказал он тогда: «Ты не вещь для звона (لست شيأ للصلصلة). Для чего же тогда ты создан? Если мне будет дана власть над тобой, то я уничтожу тебя, а если тебе будет дана власть надо мной, то я восстану против тебя!»[37].

Как показывают другие примеры использования этой легенды у аṭ-Ṭабарӣ, она возникла как своего рода мидраш на кораническую историю о падения Сатаны, котрый отказался поклониться сотворенному Богом Адаму на том основании, что тот создан из глины, то есть более презренного материала, чем огонь, из которого создан он сам[38]. В последующей исламской традиции это предание пользовалась популярностью и встречается у самых разных авторов[39].

---

[35] *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān.* Cairo, 1979–1988, ǧ. 1, ṣ. 97.

[36] Ср.: Коран 15:26.

[37] de Goeje et alii, *Op. cit.*, vol. 1, p. 89–90.

[38] См.: Коран 2:34; 7:10–11; 20:115; 38:71–77.

[39] Ср.: ал-Мас‘уди, изд. в: de Meynard & de Courteille, *Op. cit.*, vol. 1, p. 52–53); ас̱-С̱а‘лабӣ, изд.: *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘arā’is al-maǧālis.* Miṣr, 1937, ṣ. 25. См. также: Chipman, *Op. cit.*, p. 18–19.

Несмотря на очевидные различия между этой мусульманской легендой и богомильским мифом, пересказанным Зигабеном, использование ими общего мотива о двустороннем проникновении в неодушевленное тело Адама Сатаной очевидно. В поисках ответа на вопрос о возможном влиянии одной религиозной традиции на другую в этом случае, стоит принять во внимание, что в мусульманской традиции этот мотив входит в базовый репертуар коранической экзегезы и засвидетельствован за несколько веков до появления на исторической сцене богомильского движения. Ввиду этого, его использование в богомильской мифологии следует рассматривать как пример мусульманского влияния на это движение.

Данный пример присутствия классических мусульманских мотивов в южнославянском культурном ареале делает вероятным и предположение о мусульманских корнях истории об агрессии Сатаны против тела Адама в «Сказании». В пользу этого свидетельствует и наличие мусульманских параллелей к той части истории из «Сказания», где Сатана измазал тело Адама грязью и своими телесными выделениями. Похожая легенда встречается у ʻАбд ар-Раҳма̄на аṣ-Ṣаффӯрӣ аш-Ша̄фиʻӣ, ученого из Мекки (XV в.). В одном из своих трудов он обьясняет популярный ḥадӣс̱ о том, что ангелы не заходят в дом, где находится собака. Согласно аш-Ша̄фиʻӣ, это происходит потому, что собака была сотворена Богом из слюны Сатаны, который плюнул на неодушевленное тело Адама, а ангелы избегают малейшей близости с демонами[40]. Похожая легенда засвидетельствована и в «Евангелии от Варнавы» (§35), мусульманском апокрифическим тексте, написанном, по всей видимости, в XVI в. в кругах испанских морисков[41]. В этом сочинении рассказывается что, после того, как Сатана отказался поклониться сотворенному Богом телу Адама и потерял свой прекрасный облик, он был отвергнут Богом и изгнан прочь. Отправляясь в изгнание, Сатана плюнул на лежащее на земле

---

[40] *Nuzhat al-maǧālis wa-muntaḫab al-nafā'is.* Miṣr, 1935, ṣ. 287.

[41] См.: de Epalza, M., *Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVI–XVII siècle)* // Islamochristiana 8 (1982), p. 159–183; Leirvik, O., *History as a Literary Weapon: The Gospel of Barnabas in Muslim-Christian Polemics* // Studia Theologica 54 (2001), p. 4–26.

тело Адама. Ангел же Гавриил удалил этот плевок вместе с частицей земли, так что на том месте образовалась пупочная впадина[42]. На наш взгляд, наличие этих и рассмотренных выше параллелей к истории о Сатане и теле Адаме в «Сказании» говорит о том, что славянская версия этой легенды если и не была напрямую заимствована из мусульманских источников, то сформировалась под их опосредованным влиянием.

3. СОЗДАНИЕ СОБАКИ

Упомянутая в конце предыдущего раздела мусульманская легенда о сотворении собаки имеет непосредственное отношение к другому необычному мотиву в тексте «Сказания». Согласно нашему автору, после того, как Бог увидел тело Адама, которое Сатана измазал грязью и телесными выделениями, Он очистил его и из этой грязи, смешанной со слезами Адама, создал собаку, чтобы та охраняла Его творение от нападок Сатаны[43]. Эта необычная легенда о происхождении собаки не имеет аналогов в иудейских и христианских источниках, более ранних, нежели время написания «Сказания». Вместе с тем, в мусульманской традиции мы встречаем целый ряд легенд о сотворении собаки, представляющих собой наиболее близкие параллели к славянской версии этой легенды.

Одна из наиболее ранних этиологических легенд такого рода появляется у шиитского богослова Муḥаммада ибн Бāбуйи ал-Ḳуммӣ (X в.), жившего в Багдаде. В одном из своих трудов он приводит ḥадӣс̱, восходящий к ‘Алӣ ибн Абӣ Ṭāлибу, где Пророк отвечает на вопрос о происхождении собаки следующим образом –

> Спросили Пророка, да пребудет на нем благословение Бога: «Из чего Бог сотворил собаку?» Он сказал: «Он сотворил ее из слюны Сатаны (خلقه من بزاق ابليس)». Спросили: «Каким же образом, о посланник Божий?» Он сказал: «Когда Всевышний Бог заставил Адама и Еву сойти на землю, то Он послал

[42] Ragg, L. & Ragg, L., *The Gospel of Barnabas*. Oxford, 1907, p. 81.

[43] Мильков 1999, с. 422, л. 150r-v.

> их вниз как будто двух дрожащих птиц. Тогда проклятый Сатана обратился ко львам, а те были на земле еще до Адама, и сказал им: “Две эти птицы ниспали с неба. Ничего более великого, чем они, не видано было. Придите и съеште их!”. Львы повернулись к нему, и Иблӣс стал уговаривать их, крича и обращаясь к ним на близком расстоянии. Тогда, из-за поспешности его речи, из его рта вылетела слюна (براق). И создал Всевышний Бог из этой слюны двух собак — самца и самку, и они находились рядом с Адамом и Евой, самка — в Джидде, а самец — в Индии, и не позволяли львам приблизиться к ним. С того самого дня собака — враг льва, а лев — враг собаки»[44].

Хотя сюжетная линия этой легенды и отличается радикальным образом от версии «Сказания», важно отметить, что в обеих этих этиологических легендах присутствует общий мотив о происхождении собаки из телесных выделений Сатаны, а также мотив собаки как защитника Адама.

Впрочем, репертуар мусульманских преданий о происхождении собаки не ограничивается этой легендой. Гораздо более близкую версию создания собаки мы находим в уже упомянутой выше истории о Сатане и теле Адама авторства аш-Ша̄фи‘ӣ, согласно которому она была сотворена Богом из плевка Сатаны, смешанного с частицей земли, из тела Адама. Аш-Ша̄фи‘ӣ обращается к этому преданию, чтобы обьяснить популярный ḥадӣс̱, согласно которому ангелы не заходят в дом, где находится собака[45], –

> Важно упомянуть причину, по которой ангелы воздерживаются от входа в дом, где находится собака, — потому, что она была сотворена из слюны Сатаны (خلق من ريق الشيطان). Это потому, что Иблӣс, да проклянет его Бог, плюнул на Адама, когда тот еще был глиной (بزق على آدم وهو طين). Ангелы же соскребли это прочь, а на том месте у сынов Адама теперь находится пупок. И создал Бог из этой земли, на которую попала слюна

44 *‘Ilal al-šarā’i‘*. Nağaf, 1966, bāb 250, ṣ. 496. Этот ḥадӣс̱ появляется также у ал-Маджлисӣ (XVII в.), *Biḥār al-anwār*, XI, 207.

45 См. об этом ḥадӣс̱е в: Juynboll, G. H. A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden, 2007, p. 698.

Сатаны, пса, покрытого шерстью. Ангелы же и демоны не смешиваются[46].

Аш-Ша̄фи‘ӣ — не единственный автор, у которого мы встречаем эту версию легенды о происхождении собаки. Похожий рассказ появляется и в «Евангелии от Варнавы» (§39). По версии автора этого апокрифического сочинения, после того, как Бог изгнал Сатану и тот, уходя, плюнул на лежащее на земле тело Адама, ангел Гавриил убрал этот плевок, вместе с примешавшейся к нему землей, а Бог создал из этого собаку, чтобы та охраняла Адама[47].

Еще одна интересная версия этой легенды обнаруживается в поздней зороастрийской традиции, в составе так называемых «Персидских рива̄йатов», всеобьемлющего компендиума зороастрийского религиозного знания, составленного около 1678 г. Дарабом Хормазьяром, парсийским богословом из штата Гуджарат в Индии. В этом произведении, представляющем собой собрание вопросов, которые лидеры зороастрийских общин Индии посылали религиозным авторитетам в Персии, и ответов на них, Дараб Хормазьяр цитирует более ранний рива̄йат Шапура Бхаручи, парсийского богослова из города Бхаруч в Гуджарате, жившего в XVI в. В цитируемом им фрагменте этого рива̄йата излагается история того, как верховное божество зороастрийцев Ормазд сотворил тело первого человека Гайомарда (отождествляемого с Адамом) и приставил к нему семь подчиненных ему божеств, чтобы охранять его от Аримана, своего противника. Несмотря на это, Ариману удается усыпить бдительность этих сторожей и бросить на тело Адама «нечто», с целью причинить ему вред. После того же, как подчиненные божества удалили брошенное Ариманом «нечто» из района пупка первого человека, Ормазд создал из этого материала золотоухого пса, чтобы тот охранял Гайомарда впредь[48].

---

[46] *Nuzhat al-maǧālis wa-muntaḫab* al-*nafā'is*. Miṣr, 1935, ṣ. 287.

[47] Ragg & Ragg, *Op. cit*., p. 89.

[48] Unvala, J. M., *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. 2 vols. Bombay, 1922, vol. 1, p. 256–257. Английский перевод этого текста см. в: Dhabhar, B. N., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others: Their Version with Introduction*

Из-за ограничений, налагаемых форматом этого исследования, я воздержусь от подробного обсуждения корней этой этиологической легенды[49]. Замечу лишь, что очевидная амбивалентность этой версии создания собаки, которая совмещает в себе как дьявольскую так и человеческую природы, свидетельствует, на наш взгляд, о ее развитии из доисламских зороастрийские представлений о природе собаки. В зороастрийской религиозной традиции собака была одним из наиболее почитаемых животных. Собака является первым и незаменимым помощником человека в борьбе против демонических сил. В зороастрийских источниках засвидетельствован целый ряд обрядовых предписаний и мифологических представлений, где между собакой и человеком устанавливается самая тесная связь. Так, например, законы ритуальной чистоты, регламентирующие обращение с телом умершей собаки, идентичны законам об обращении с мертвым телом человека. Более того, в некоторых зороастрийских источниках мы встречаем высказывания, которые подразумевают прямую генетическую связь между собакой и человеком. Так, согласно «Пехлевийским ривāйатам» (46.26–27)[50], мясо собаки запрещено к употреблению в пищу по той причине, что ее природа содержит в себе часть семени Гайомарда, первого человека. Интересна в этом отношении также народная среднеперсидская этимология слова *sag* «собака», которое связывается с выражением *seh-yak* «одна треть», на том основании, что одна треть природы собаки происходит от человека[51]. Всё это говорит о том, что представление о создании собаки из тела первого человека в мусульманской традиции сформировалась под непосредственным влиянием зороастрийских верований. Появле-

and Notes. Bombay, 1932, p. 259–260. Русский перевод этого фрагмента см. в Приложении.

[49] См. об этом подробнее в нашей, готовящейся к публикации, статье «The Legend of Dog's Creation in Muslim Sources: An Example of Zoroastrian-Muslim Syncretism».

[50] Williams, A. V., *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestan ī Dēnīg*. 2 vols. (Historisk-filosofiske Meddelelser 60.1-2). Copenhagen, 1990, vol. 2, p. 74–75.

[51] Иранский *Бундахишн* 13.28; см.: Anklesaria, B. T., *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay, 1956, p. 124–125.

ние же этой легенды в памятниках культур, принадлежащих крайним полюсам исламской экумены, — Испании и Индии, свидетельствует о его весьма широкой популярности.

Возвращаясь к тексту «Сказания», нельзя не заметить сходства между рассказом о создании собаки, представленным в нем, и преданием, обнаруженным нами у аш-Ша̄фи‘ӣ, в «Евангелии от Варнавы» и в рива̄йате Шапура Бхаручи. Наличие расхождений во второстепенных деталях между славянской версией этой легенды и ее восточными аналогами не позволяет нам говорить о непосредственном использовании автором «Сказания» одного из этих текстов в качестве источника. Вместе с тем, наличие общего для всех этих версий базового мотива о создании собаки из двух разнородных субстанций — части тела первого человека и телесных выделений Сатаны, нельзя объяснить простым совпадением. Этот факт требует обьяснения и заставлят нас искать ответа на вопрос о том, в каких генетических отношениях стоят между собой славянская и мусульманские версии этой легенды. Принимая во внимание более раннее (XV в.) упоминание этой легенды в мусульманских источниках, а также ее гораздо большее распространение в исламском мире, нам представляется более вероятным предположение о ее изначально мусульманском происхождении и, следовательно, зависимости автора «Сказания» от мусульманской традиции в этом случае.

4. ТВОРЕНИЕ ЕВЫ ИЗ ЛЕВОГО РЕБРА АДАМА

Обратимся к последнему случаю возможного мусульманского влияния на «Сказание». В части, повествующей о сотворении Евы, наш автор сообщает, что после того, как Бог навел на Адама глубокий сон, Он «взял его левое ребро, и в том ребре протянул руки и ноги и голову, и создал ему жену на шестой день»[52]. Необычная и требующая объяснения деталь этого, во всем остальном весьма близкого к библейскому тексту, повествования заключается в том, что ребро, из которого Бог творит жену для Адама, обозначается как «левое».

[52] Мильков 1999, с. 423, f. 156r-v.

В библейской истории о творении Евы (Быт 2, 21–22) не содержится эксплицитной информации о том, из какого именно ребра она была сотворена. Похожим образом, древняя иудейская и христианская экзегетические традиции не выказывают особенного интереса к этому аспекту творения первой женщины. Однако, если мы обратимся к классическим мусульманским источникам, то обнаружим, что представление о том, что жена Адама была сотворена именно из левого ребра, играет в них важную роль и засвидетельствовано весьма широко.

В самом Коране, за исключением общих утверждений о том, что первый человек и его жена были сотворены «из одной души» (مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ),[53] не приводится никаких подробных деталей о том, как же именно Бог сотворил жену для Адама. Подробные повествования о творении Адама и Евы появляются в исламской традиции несколько позднее — в комментариях на Коран, в собраниях ḥадӣс̱ов и историй из жизни пророков[54].

Одно из наиболее распространенных мусульманских преданий о творении Евы, имеющее непосредственное отношение к нашей теме, представлено ḥадӣс̱ом, передаваемым обычно под именем Ибн ʻАббāса или Ибн Масʻӯда. Сочинения аṭ-Ṭабарӣ являются одним из наиболее ранних источников, где мы встречаем эту легенду. Так, в его комментарии на Коран, в части посвященной суре 2:35, аṭ-Ṭабарӣ приводит целый спектр традиционных мнений касающихся разных аспектов творения Евы. Среди прочих, он цитирует ḥадӣс̱, возводимый к ʻАбдаллāху Ибн ʻАббāсу[55], в котором сообщается, что после того, как Бог навел на Адама глубокий сон, Он взял «одно из его ребер, с левой стороны» (ضلعا من أضلاعه من شقه الأيسر), чтобы сотворить для него жену[56]. Похожее мнение мы находим

[53] Коран 4:1; 7:189; 39:6.

[54] Общий обзор мусульманских преданий о сотворении Евы, см. в: Smith, J. I., Haddad, Y. Y., *Eve: Islamic Image of Women* // Women's Studies International Forum 5:2 (1982), p. 135–144; Smith, J. I., *Representations: Creation Stories* // S. Joseph (ed.), Encyclopaedia of Women and Islamic Cultures. 6 vols. Leiden, 2007, vol. 5, p. 403–405.

[55] См. о нем: Juynboll, *Op. cit.*, p. 1–2.

[56] *Ǧāmiʻ al-bayān ʻan taʼwīl ʼāy al-Qurʼān.* Taʼlīf Abī Ǧaʻfar Muḥammad b.

в «Историях пророков» аc̱-С̱а‘лабӣ (XI в.), где говорится о том, что для того, чтобы сделать жену для Адама, Бог взял «одно из его ребер с левой стороны, называемое самым нижним» (ضلعا من أضلاعه من شقه الأيسر يقال له القصيرى)[57]. Подобное представление о сотворении Евы пользовалось большой популярностью у мусульманских авторов и засвидетельствовано во многих арабских сочинениях[58]. Оно встречается и в священный текстах такой вобравшей в себя разнообразные мусульманские элементы дуалистической религиозной традиции как йезидизм, где в так называемой «Черной книге» говорится о том, что Бог приказал архангелу Гавриилу сотворить Еву «из под левой подмышки» (من تحت اباط الايسر) Адама[59]. О популярности этого предания свидетельствует и «Евангелие от Варнавы» (§35), где Бог творит жену для Адама из «ребра со стороны сердца» («una chossta da la parte del chore»)[60], т. е. ребра с левой стороны тела.

Подобные предания о сотворении Евы из левого ребра часто сопровождались другим ḥадӣс̱ом, мизогинная направленность которого еще более выражена. Имеется в виду приписываемое Муḥаммаду популярное высказывание о неисправимом характере женщин, где они сравниваются с искривленным ребром, которое невозможно выпрямить. Как и предыдущая легенда, это высказывание встречается в самых разных сочинениях арабских авторов, что также говорит о его популярности. Так, например, у ас̱-С̱а‘лабӣ оно следует практически непосредственно за уже процитированной историей о сотворении Евы, — «женщина была сотворена из кривого ребра (ضلع أعوج); если ты попытаешься исправить ее, то лишь сломаешь ее,

---

Ğarīr aṭ-Ṭabarī. Beirut, 1988, ğ. 1, ș. 230. Аṭ-Ṭабарӣ цитирует этот ḥадӣс̱ и в своей «Истории»; изд. de Goeje et alii, *Op. cit.*, T. 1, p. 102.

57 *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘arā’is al-mağālis.* Miṣr, 1937, ṣ. 24.

58 См.: Фаẖр ад-Дӣн ар-Рāзӣ, *At-tafsīr al-kabīr.* Cairo, 1935, ğ. 3, ṣ. 2; Исмā‘ӣл ибн ‘Умар ибн Кас̱ӣр, *Al-bidāya wa’l-nihāya fī al-tārīẖ*. Cairo, [s.a.], ğ. 1, ṣ. 80; Ал-Фаḍл ибн ал-Ḥасан аṭ-Ṭабарсӣ. *Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut, 1970, ğ. 1, ṣ. 166; Ибн Бāбуйа, *‘Ilal al-šarā’i‘*. Nağaf, 1966, ṣ. 17.

59 Joseph, I., *Yezidi Texts* // American Journal of Semitic Languages and Literatures 25:2–3 (1909), p. 124.

60 Ragg & Ragg, *Op. cit.*, p. 90–91.

а если оставишь ее такой, как она есть, то сможешь наслаждаться ей, несмотря на ее кривизну»[61].

Общий этиологический знаменатель, а также мизогинная направленность этих двух мотивов, — о творении Евы из левого ребра и ее творении из «кривого ребра», привели к тому, что зачастую они отождествлялись. В качестве примера подобного отождествления можно привести «Истории пророков» ал-Кисā'ӣ, который начинает свое повествование о сотворении Евы сообщением о том, что, пока Адам был погружен в сон, Бог сотворил ее «из одного из его левых ребер, которое и есть его "кривое ребро"» (من ضلع من اضلاعه الايسر وهو ضلعه الاعوج)[62].

Все эти данные свидетельствуют о том, что представление о сотворении Евы из левого ребра, засвидетельствованное уже в IX веке, составляло один из популярнейших мотивов в репертуаре мусульманских легенд и преданий о жизни Адама и его жены[63]. Что же касается происхождения этого предания, то здесь существует некоторая неопределенность. С одной стороны, нет никаких сомнений в том, что общее представление о сотворении жены Адама из его ребра, отсутствующее в Коране, было заимствовано мусульманскими богословами из опирающихся на библейское повествование иудейской или христианской традиций. В этом отношении интересно, что о приведенном выше ḥадӣс̱е о сотворении Евы из комментария аṭ-Ṭабарӣ сообщается, что эта информация была получена от «народа Торы, одного из народов Книги, и других (людей) из народа знания» (أهل الكتاب من أهل التوراة وغير هم أهل العلم)[64]. К содержащемуся в этом предложении утверждению о возможных иудейских корнях нашей легенды следует отнестись самым серьезным

[61] *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'arā'is al-mağālis*. Miṣr, 1937, ṣ. 25. Ссылки на дополнительные примеры упоминания этого ḥадӣс̱а см. у Kister 1993, p. 143, n. 153.

[62] Eisenberg, *Op. cit.*, vol. 1, p. 31.

[63] О библейских корнях и мизогинных аспектах этого мотива см.: Spellberg, D. A., *Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood* // International Journal of Middle East Studies 28:3 (1996), p. 310–312.

[64] *Ğāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-Qur'ān*. Ta'līf Abī Ğa'far Muḥammad b. Ğarīr aṭ-Ṭabarī. Beirut, 1988, ğ. 1, ṣ. 230.

образом, принимая во внимание тот факт, что немалое количество мусульманских преданий о библейских фигурах было позаимствовано из иудейской традиции[65]. Однако, по изучении иудейских источников содержащих предания о жизни Адама и Евы, которые были написаны до IX века, нам не удалось обнаружить ни одного упоминания о сотворении Евы из левого ребра. Наоборот, в тех крайне редких случаях, когда древние иудейские экзегеты находят нужным сообщить, из какого именно ребра была сотворена жена Адама, то упоминают правое, а не левое ребро. В качестве примера такого рода можно упомянуть «Таргум Псевдо-Ионатана» на Быт 2, 21, где ребро, из которого была сотворена Ева, идентифицируется как "тринадцатое ребро с правой стороны" (עלעא תלסרית דמן סטר ימינא)[66]. Таким образом, отсутствие в иудейской традиции, предшествующей эпохе появления классических мусульманских комментариев на Коран, упоминания о сотворении Евы из левого ребра ставит под сомнение теорию о иудейским происхождении этого предания.

Процитированное сообщение аṭ-Ṭабарӣ, где наряду с «народом Торы» в качестве информанта упоминаются и «другие (люди) из народа знания», открывает возможность для другого сценария происхождения нашей легеды — христианского, поскольку, как известно, христиане наряду с иудеями служили для мусульманских богословов источником информации о библейских лицах и событиях[67]. Впрочем, ситуация с

---

[65] См.: Rosenblatt, S., *Rabbinic Legends in Hadith* // Muslim World 35 (1945), p. 237–252; Sachedina, A., *Early Muslim Traditionists and their Familiarity with Jewish sources* // W. M. Brinner & S. D. Ricks (eds.), Studies in Islamic and Judaic Traditions II. Atlanta, 1989, p. 49–59; Wasserstrom, S. M., *Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature: A Bibliographical and Methodological Sketch* // J. C. Reeves (ed.), Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha. (SBL Early Judaism and Its Literature, 6). Atlanta, 1994, p. 87–114; Wasserstrom, S. M., *Jewish Pseudepigrapha and Qisas al-Anbiyā'* // B. H. Hary, J. L. Hayes & F. Astern (eds.), Judaism and Islam: Boundaries, Communication, and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner. (Brill's Series in Jewish Studies, 27). Leiden, 2000, p. 237–256.

[66] Ginsburger, M., *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031)*. Berlin, 1903, S. 5.

[67] См., например, Samir, S. Kh., *The Theological Christian Influence on the*

христианскими источниками, содержащими описания или обсуждение сотворения Евы, не сильно отличается от ситуации с иудейской традицией. Лишь очень немногие среди известных христианских авторов, живших до IX века, касаются вопроса о том, из какого именно ребра или стороны тела Адама была сотворена Ева. Когда же такие высказывания встречаются, то, как и в случае с иудейской традицией, говорится о сотворении Евы не из левого, а из правого ребра. Так, например, автор «Пещеры сокровищ», произведения написанного по-сирийски в VI веке, сообщает, что Бог создал Еву из «ребра от правой стороны его (т. е. Адама)» (ܚܕܐ ܥܠܥܐ ܡܢ ܣܛܪ ܓܒܗ ܕܝܡܝܢܐ)[68]. Согласно средневековому ирландскому апокрифу о творении и падении Адама, Ева была сотворена из восьмого верхнего ребра с правой стороны[69].

Вместе с тем, картина несколько осложняется, если мы примем во внимание иконографические данные. Несмотря на то, что во многих, из засвидетельствованных в византийском искусстве, изображениях сотворения Евы она представлена возникающей из правой стороны Адама, имеется также некоторое количество изображений, где Ева творится из его левой

Qur'an: A Reflection // G. S. Reynolds (ed.), The Qur'ān in its Historical Context. (Routledge Studies in the Qur'ān). London, 2007, p. 141–162; Künstlinger, D., *Christliche Herkunft der ḳurānischen Lōṭ-Legende* // Rocznik Orientalistyczny 7 (1929–1930), s. 281–295; Horn, C. B., *Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels Regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: The "Book of Mary," the Arabic Apocryphal Gospel of John and the Qu'rān* // Apocrypha 19 (2008), p. 267–291.

68 *Пещера Сокровищ* 3.12; изд. Ri, S.-M., *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques.* (CSCO 486, Syr. 207). Louvain, 1987), p. 24. Вариант текста, процитированный нами, взят из рукописи А «восточной» редакции «Пещеры», лучшего свидетеля текста этого произведения. Стоит отметить, что в некоторых их восточных рукописей ребро, из которого создана Ева, характеризуется не как «правое», а как «левое» (ܣܡܠܝܐ). По нашему мнению, этот текстуальный вариант следует рассматривать как вторичный, поскольку чтение «правое» находит поддержку среди лучших рукописей как восточной, так и западной редакций «Пещеры». Перемена чтения «правое» на «левое», на наш взгляд, отражает влияние исламского мотива о сотворении Евы из левого ребра на переписчиков «Пещеры», живших и работавших на Ближнем Востоке.

69 Herbert & McNamara, *Op. cit.*, p. 3.

стороны[70]. Стоит отметить, однако, что упомянутый М. Мейер кодекс, содержащий изображение творения Евы из левой стороны Адама, — *Florence, Bibl. Medic. Laurent.*, *cod. Plut*. 5.38, датируется XI веком, так что присутствие в нем этого мотива уже вполне может быть обусловлено влиянием мусульманской традиции[71]. Изображения Евы творимой из левой стороны Адама встречаются и в болгарской иконографической традиции[72]. Впрочем, примеры подобных изображений, приведенные в статье Ф. Бадалановой, датируются XVIII веком и, следовательно, не могут служить аргументом при обсуждении происхождения этого мотива в «Сказании».

В заключение этого обсуждения хотелось бы подчеркнуть, что на данном этапе нам не представляется возможным полностью исключить возможность иудейского или христианского происхождения мусульманского предания о сотворении Евы из левого ребра Адама. Вместе с тем, принимая во внимание популярность этого мотива среди мусульманских авторов, а также тот факт, что нам не удалось обнаружить его аналога в иудейских и христианских письменных источниках более ранних, нежели использующие его арабоязычные авторы, наиболее оправданным решением будет рассматривать это предание как оригинальный продукт мусульманской традиции коранической экзегезы. Соответственно, оправданным будет и его причисление к рассмотренным выше примерам мусульманских мотивов, использованных автором «Сказания».

---

70 См.: Meyer, M., *Eve's Nudity: A Sign of Shame or Precursor of Christological Economy* // K. Kogman-Appel, M. Meyer (eds.), Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher. (The Medieval Mediterranean, 81). Leiden, 2008, p. 245, 250.

71 О знакомстве византийских христиан с исламскими идеями и сочинений см.: Mavroudi, M., *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic sources*. (The Medieval Mediterranean, 36). Leiden, 2002, p. 392–429; Mavroudi, M., *Late Byzantium and Exchange with Arabic Writers* // S. T. Brooks (ed.), Byzantium, Faith and Power (1261–1557): Perspectives on Late Byzantine Art and Culture. (The Metropolitan Museum of Art Symposia). New Haven, Connecticut, 2007, p. 62–75.

72 См.: Badalanova, F., *The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories* // M. J. Geller, M. Schipper (eds.), Imagining Creation. (IJS Studies in Judaica, 5). Leiden, 2008, p. 349, 361.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенный выше обзор четырех неканонических преданий о жизни Адама и Евы выявил их близкое сходство с популярными в исламском мире легендами о жизни первой супружеской пары. Во всех четырех случаях исламские аналоги славянских мотивов засвидетельствованы значительно раньше, нежели вероятная дата возникновения «Сказания» — XVI–XVII вв. В связи с этим встает вопрос о возможных путях передачи этих исламских легенд на территорию Московской Руси. Хотя и нельзя исключить вариант непосредственной передачи этих преданий от информанта-мусульманина к московскому книжнику, гораздо более вероятным представляется сценарий опосредованного исламского влияния на автора «Сказания». Так, появление некоторых из этих легенд в таких славянских апокрифических сочинениях как «Беседа трех святителей» и «О море Тивериадском» дает нам основания предполагать, что автор «Сказания» мог позаимствовать эти мотивы из какого-то сходного с этими произведениями апокрифа, содержащего информацию о жизни Адама и Евы.

Относительно характера такого гипотетического источника, можно предположить следующее. Поскольку имеются весомые основания предполагать южнославянское происхождение как для «Беседы трех святителей», так и для апокрифа «О море Тивериадском», то этот культурный ареал представляется нам наиболее вероятным каналом передачи исламских легенд славянскому миру. Ю. Стоянов показал в своих недавних исследованиях, что регион Балкан в эпоху Оттоманской гегемонии являлся уникальной контактной зоной, где происходил активный обмен идеями между мусульманами и христианами, включая космогонические представления и предания о библейских фигурах, почитаемых в обеих традициях[73]. Важную роль в усвоении и дальнейшей передаче исламского мате-

---

[73] См.: Stoyanov, Y., *Islamic and Christian Heterodox Water Cosmogonies from the Ottoman Period — Parallels and Contrasts* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 64:1 (2001), p. 19–33; Stoyanov, Y., *On Some Parallels between Anatolian and Balkan Heterodox Islamic and Christian Traditions and the Problem of Their Coexistence and Interaction in the Ottoman Period* // G. Veinstein (ed.), Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seljoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles).

риала такого рода на южнославянской почве сыграло богомильство, религиозно-социальное гетеродоксальное движение, активное на Балканах и в Малой Азии в течение X–XIV вв. Апокрифические легенды об Адаме и Еве, возникшие в результате исламо-христианского синкретизма характерного для гетеродоксальных движений на Балканах, могли проникнуть на территорию Московской Руси в разные периоды — как во время так называемого «второго южнославянского влияния», то есть на протяжении XIV и XV вв., так и несколько позднее, вплоть до первой половины XVI в.[74] На наш взгляд, присутствие характерных для исламской традиции легенд об Адаме и Еве в «Сказании» представляет собой именно такой пример южнославянского влияния на восточнославянских книжников.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Из Ривāйата Шапура Бхаручи[75]

Когда Творец Ормазд вылепил тело Адама на горе Альбурз, то он назначил семь Амешаспент[76] защитниками и сторожами этого тела. Вначале Всеведущий заповедал им быть осторожными и сторожить это тело, чтобы проклятый Ариман не одержал верх и не причинил бы телу Адама никакого вреда и ущерба, чтобы оно не погибло. Творец Ормазд сказал (так) Амеша-

---

Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001. (Collection Turcica, 9). Paris, 2005, p. 75–118.

[74] О южнославянском влиянии на восточных славян см.: Турилов, А. А., *Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV в. и «второе южнославянское влияние»* // Древнерусское искусство: Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998, с. 321–337; Турилов, А. А., *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV–первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей* // Славянский альманах. СПб., 2000, с. 247–285.

[75] Пер. С. Минова, под ред. Ю. Рубанович.

[76] В зороастрийской мифологии — высшие божества из окружения Ормазда. См.: Чунакова, О. М., *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М., 2004, с. 24–26.

спентам в самом начале и Амешаспенты тоже были осмотрительны. Однако и проклятый Ариман строил козни, чтобы уничтожить это тело. Однажды случилось так, что он навел на них забытье, и проклятый бросил нечто (چیزی) на тело Адама, чтобы тот погиб. Когда же Амешаспенты посмотрели на это, то увидели на месте пупка Адама нечто более странное, чем если бы тело его погибло. Амешаспенты были поражены и пришли к Ормазду и поведали (о случившемся). Творец Ормазд сказал: «Я сказал вам (об этом) в самом начале, и мне это было известно (заранее)». Тогда Всеведущий приказал (им) удалить при помощи ложки то, что (Ариман) бросил на тело, и положить это в стороне возле тела, и проследить также, чтобы этому не было причинено никакого вреда. Амешаспенты сделали так, как им поручил Творец Ормазд. Они удалили ложкой ту вещь из пупка Гайомарда[77], и поместили это в стороне (от него). Тогда Всеведущий посредством своей силы издал невидимый крик, (обращенный) к этому: «О Золотоухий (زرین گوش)[78], восстань!». И в тот же миг появился пёс (سگی), встал (на ноги), залаял и затряс ушами. Когда нечистый Сатана, который был во всеоружии вместе с демонами, увидел облик ужасного Золотоухого пса и услышал его наводящий ужас лай, то испугался и устремился вместе с демонами в ад. Тогда Творец Ормазд назначил этого пса защитником и смотрителем при теле Гайомарда и этот пёс один стерег то тело. Тот пёс один охранял его так, как семь Амешаспент не были в состоянии устеречь. Этот Золотоухий пёс — сторож возле моста Сират, то есть моста Чинвад[79]. Тогда Творец Ормазд заповедал своим слугам, что им должно оказывать уважение собакам, потому что собака — ваш защитник и потому что в обоих мирах их (т. е. защитников) немного. Если кто-либо заботится о псе в (этом) мире,

[77] Имя первого человека в зороастрийской мифологии. В исламской традиции Гайомард отождествлялся с Адамом. См.: Чунакова, *Op. cit.*, с. 81–82.

[78] *zarrīn gūš* — новоперсидская форма авестийского *zairi·gaošəm* и пехлевийского *zard gōš* «желтоухий (пес)», одного из двух видов собак используемых для отогнания злых духов от мертвого тела в обряде *сагдид*. См.: *Видевдат* 8.16-19.

[79] Мост в потусторонний мир, согласно зороастрийским верованиям. См.: Чунакова, *Op. cit.*, с. 256–258.

дает ему кусок (своей еды) и не причиняет ему вреда, то тогда, даже если душа этого человека заслуживает ада, в тот момент, когда демоны начнут наказывать его, Золотоухий издаст такой ужасный лай, что демоны прекратят мучить эту душу и не будут наказывать ее. Тогда, когда (положенное) время наказания пройдет, если и станут они наказывать и мстить в другое, непредусмотренное, время, то не смогут они мучить ту достойную ада душу из-за страха Хафторанга[80], который вместе с десятью тысячами звезд охраняет души тех, кому предназначен ад. Также и Михр[81] широких пастбищ размахивает над адом своей дубиной — трижды в течение каждого дня, так что, из-за страха дубины этой божества Михра, они не могут воздавать по заслугам душам тех, кто предназначен аду. Тогда душа та остается в покое, и Золотоухий, таким образом, постоянно охраняет душу ту. Если кто-либо причинит вред собаке в этом мире, то Золотоухий схватит его душу у моста Чинвад, будет мучить его и враждовать с ним, и не позволит душе той перейти мост.



[80] Персонифицированное как благое божество созвездие Большой Медведицы. См.: Чунакова, *Op. cit.*, с. 52.

[81] Т. е. Митра. Зороастрийское божество договора, выполняющее функции посредника между Ормаздом и людьми. См.: Чунакова, *Op. cit.*, с. 152–153.

Михаил Толстолуженко

Иаков бар Шакко о Божественном Промысле

Приведенный на последующих страницах сирийский текст содержит несколько глав из третьей части «Книги сокровищ» Иакова бар Шакко[1] (ум. 1241), христианского автора, принадлежавшего к западносирийской («яковитской») традиции. Третья часть состоит из девятнадцати глав и имеет общий заголовок — «О Божественном Промысле». Под таким заголовком Бар Шакко рассматривает целый ряд тем, среди которых: происхождение и природа зла (своеобразная теодицея, в которой опровергаются манихейские представления о том, что добро и зло являют собой два независимых принципа, т. е. исходят от двух богов, а также представление о том, что как добро, так и зло происходит от единого Бога; взамен Бар Шакко отстаивает традиционное для христианства учение о том, что от Бога исходит только добро, зло же есть *privatio boni*, недостаток добра); классификация случающихся с людьми бедствий по их характеру и целям; объяснение причин этих бедствий в зависимости от того, с кем они случаются (с праведниками или с грешниками); вопросы божественного предопределения и человеческой свободы (в особенности вопрос о том, устанавливает ли Бог для конкретных людей определенное время жизни). Тему свободы Бар Шакко защищает, — впрочем, достаточно традиционным способом, отводя ей место в общей «структуре» божественного предведения (см. гл. 9 в нижеследующем переводе).

Стоит заметить, что Бар Шакко был далеко не первым автором в сирийской литературе, писавшим на подобные темы.

---

[1] Подробнее об Иакове бар Шакко и его «Книге сокровищ» см. в: Толстолуженко, М., *«Книга сокровищ» Иакова бар Шакко: богословская компиляция эпохи сирийского ренессанса //* Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 357–374.

Среди его предшественников следует назвать Антония Тагритского[2] (предположительно IX в.), Моисея бар Кефу[3] (IX–нач. X в.) и Дионисия бар Салиби[4] (XII в.). Можно с большой долей уверенности предположить, что Бар Шакко многое позаимствовал у этих (либо каких-то иных) авторов, однако ввиду того, что их сочинения остаются неизданными, судить о степени зависимости от них Бар Шакко пока сложно. Весьма вероятно также знакомство Бар Шакко с дискуссиями на упомянутые темы у исламских авторов, тем более что вопросы предопределения и свободы занимали весьма важное место в тогдашней исламской мысли. К. Хавард в своей магистерской работе, где рассматриваются первая и третья части «Книги сокровищ»[5], обсуждает различия между Антонием Тагритским, Моисеем бар Кефой и Иаковом бар Шакко в вопросе соотношения божественного предопределения и человеческой свободы (Бар Шакко, по сравнению с Антонием и Бар Кефой, отводит свободе больше места в человеческой жизни; так, в отличие от них, он отрицает, что сроки жизни человека определены и предустановлены Богом) и пытается соотнести эти различия с изменением соответствующих представлений в исламской мысли: «по-видимому, к первой половине тринадцатого века в исламском мире, с которым Иаков сам имел опыт встречи, произошло ужесточение взглядов на предопределение в сторону фатализма»[6]. Хавард предполагает, что больший акцент на человеческой свободе у Бар Шакко (по сравнению с Антонием и Бар Кефой) является своего рода реакцией на рост детерминистских настроений в исламе. Впрочем, вопрос о том, как взгляды Бар Шакко соотносятся с до-

---

[2] См.: Drijvers, H. J. W., *Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God* // V Symposium Syriacum 1988 / Ed. R. Lavenant. (Orientalia Christiana Analecta, 236). Rome, 1990, p. 163–172.

[3] См.: Griffith, S., *Free Will in Christian Kalām: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims* // Le Muséon 100 (1987), p. 143–159.

[4] См.: Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*. Piscataway (NJ), 2003, p. 438.

[5] Havard, C. A., *Jacob bar Shakkō on the Holy Trinity and the Divine Providence.* Philosophiae magister's thesis, University of Wales. Cardiff, 1990 [не опубл.].

[6] *Ibid.*, p. 67.

минировавшими настроениями в окружавшем его исламском мире[7], требует дополнительного изучения. Однако сама мысль о том, что изложение определенных тем в третьей части «Книги сокровищ» есть отчасти ответ на «вызовы» со стороны исламской мысли, представляется справедливой. Весьма вероятно, например, что упомянутое выше опровержение в 4-ой главе представления о том, что Бог есть источник как добра, так и зла, есть полемика с исламом.

Во введении к третьей части «Книги сокровищ» Бар Шакко кратко описывает также общую ситуацию, которая побудила его обратиться к подобным вопросам. Характеризуя свою эпоху как «весьма мрачное» (буквально: сумеречное, вечернее) время, он перечисляет те бедствия, свидетелями которых ему и его читателям довелось быть: «войны, пленения, опустошения, разорения, грабежи... голод, мор», убийства честных людей злодеями, развращение малолетних — перед нами и впрямь довольно мрачная картина. Бар Шакко, живший в монастыре Мар Маттай вблизи Мосула, завершил свою книгу в 1231 и скончался в 1241 г. Эпоха была действительно тревожная — окрестные страны сотрясали монгольские завоевания. Уже скоро, в 1258 г., войска Хулагу-хана разграбят и разрушат Багдад, культурную столицу тогдашнего исламского (и не только исламского) мира. Доживи Бар Шакко до этого события, он оказался бы в ситуации, напоминающей ситуацию Августина, писавшего свой «Град Божий» под впечатлением от захвата Рима вестготами под предводительством Алариха в 410 г. Впрочем, между трактатом Бар Шакко о Божественном Промысле и 1-ой книгой «Града Божьего» и без того можно найти определенные параллели, поскольку использованная в обоих сочинениях аргументация представлена у самых разных христианских авторов в самые разные эпохи.

Ниже приводится сирийский текст и русский перевод введения и 9-14 глав третьей части «Книги сокровищ» (в девятой главе опущены завершающие ее пространная цитата из беседы

---

[7] Стоит напомнить, что одним из наставников Бар Шакко по логике и философии был известный исламский учитель Кама̄л ад-Дӣн ибн Йӯнус (1156–1242).

Василия Великого «О том, что Бог не виновник зла» и краткая цитата из Толкования на пророка Исаию Кирилла Александрийского). Сирийский текст приводится по рукописи Британской библиотеки *Add.* 7193 (в дальнейшем обозначается как A). Третья часть «Книги сокровищ» почти полностью (за исключением одного листа) принадлежит древнейшей части манускрипта, которую Уильям Райт датировал XIII–XIV в.[8] Разночтения указаны для рукописи *Syr.* 159 из Ватиканской библиотеки, датируемой 1622 г. (обозначение — B). Разночтения, представленные во всех остальных имеющихся в нашем распоряжении рукописях, мы не сочли нужным здесь указывать ввиду их незначительности и дабы не загромождать текст многочисленными сносками.

Слова и фразы в тексте перевода, заключенные в квадратные скобки, отсутствуют в оригинале и вставлены для улучшения текста в смысловом или стилистическом отношении.

Сокращения и символы в критическом аппарате:

i : начальная буква
f : конечная буква
\+ : добавлено
< : опущено
sey : seyāmē
~ : перестановка местами
i + : добавлено перед начальной буквой
f + : добавлено после конечной буквы
marg. : на полях
illeg. : нечитаемо
lege : предлагаемое нами чтение

[8] Wright, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*. Vol. III. London, 1872, p. 1206.

ܠܘܬ[1] ܬܠܡܝܕܐ ܕܥܠܡܐ[2] ܕܫܝܢܬܐ.
ܕܡܘܠܐ ܡܫܡܫ ܕܗܘܐ[3]. ܘܐܬܬܘܗܝ ܕܥܡܠܐ[4] ܒܫܠܡܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ.

ܒܫܝܢܐ ܘܫܠܐ ܦܫܝܛܬܐ ܕܒܪܢ ܗܘܐ ܡܠܟ ܪܘܚܐ. ܟܕ ܢܝܚ ܠܘܩܒܠ ܕܡܫܡܠܝܢܝ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ[5] ܘܩܪ̈ܝܒܐ[6] ܘܫܡܥܐ. ܘܩܪ̈ܝܒܐ[7] ܘܚܘ̈ܒܐ ܘܒܠܒܘܬܐ. ܘܫܘ̈ܒܚܐ ܕܐܢܫ ܐܢܫ. ܒܟܠ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܡܘܬܐ. ܘܒܢܝ̈ܢܐ ܕܚܙܝܢ ܘܡܬܚܙܝܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ. ܘܡܬܪܐܡܝܢ ܒܕܝ̈ܢܐ ܕܡܬܒܣܒܣܝܢ ܡܢ ܒܗܠܐ. ܘܒܠܒܘ̈ܬܐ[8] ܕܡܬܚܫܚܝܢ ܡܢ ܬ̈ܫܡܫܐ ܘܡܢ ܛܠ̈ܠܐ. ܘܫܪܒܐ ܕܐܢܫܐ ܕܐܝܟ ܗܟܢ. {ܐܡܪܢ ܕܐܝܟܢܐ ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘܐ ܫܡܫ ܠܐܠܗܐ ܕܢܗܘܐ ܒܫܡ̈ܝܐ [ܕܐܝܟ ܗܟܢ][9].}[10] ܘܐܝܟܢܐ ܕܠܗ ܒܪܚܡܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ̈ܝ ܘܗܘ̈ܝܢ. ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܝܘܗܝ. ܘܫܒܘܩ ܗܘ ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܗ ܚܝܠܐ ܕܒܟܒ ܡܕܡ. ܕܠܐ ܪܚܡܘ ܘܦܘܩܕܢܘ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܝܟܐ ܗܘ ܡܕܡ ܒܫܡܠܝܘܬܐ ܐܚܝܕܐ ܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܟܕ ܕܐܝܟ ܗܟܢ ܒܫܡ̈ܝܐ ܐܝܟ ܒܫܟ̈ܠܐ.

ܒܟܠ ܗܕܐ ܟܕ ܠܥܒܪܐ ܕܡܬܒܪܢܫܘܬܐ ܕܡܪܢܐ. ܘܦܘܫܩ ܪ̈ܙܐ[11] ܘܛܟ̈ܣܐ ܕܒܢܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ. ܒܪܝܫܐ ܕܡܕܡ ܗܘܐ. ܐܬܝܢ

---

[1] + ܒܗ ܒܥܘܕܪܢܐ ܐܠܗܐ ܡܫܪܝܢ ܟܬܝܒܐ + B

[2] ܕܦܪܢܣܬܐ ܗܘܐ B

[3] ܡܫܡܪܐ B

[4] i < B

[5] < B

[6] + ܘܫܩ̈ܠܐ B

[7] marg. A; < B

[8] i < B

[9] illeg. A

[10] marg. A

[11] ܐܪ̈ܙܐ B

]ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܡܪܝܐ[12 ܕܡܫܡܫ ܘܡܘܕܐ ܠܡܥܠܝܢ. ܕܒܐܝܕܝܗ ܗܘܐ
ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܡܠܘܗ ܕܦܪܢܣܝܬܐ ܗܘܐ ܕܡܫܟܚܬܐ. ܕܡܢ ܒܪܝܬܗܝܢ
ܘܕܘܡܝܗܝܢ ܐܬܝܕܥܬ. ܒܠܚܘܕ ܒܟܠ ܗܠܝܢ ܢܛܪ ܘܡܕܒܪܢܐ ܕܐܝܟ
ܗܠܝܢ ܢܦܫܐ. ܟܕ ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܗܘ ܘܠܐ ܢܒܛܠ13 ܘܠܐ ܢܒܠܐ14 ܒܕܐܝܟ
ܗܠܝܢ. ܐܠܐ ܕܢܗܘܘܢ ܦܣܝܩܬܐ. ܡܛܠ ܟܕܪܐ ܗܘܘ: ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐ
ܢܥܒܪܘܢ ܘܢܬܡܪܘܢ ܒܪܘܚܐ ܕܟܠ15 ܕܟܠܗ ܚܝܠܐ ܒܗܘܢ. ܕܢܫܒܩ
ܢܬܡܪܐܝܬ ܗܪܘܗ. ܡܬܬܐܡܝܢ ܠܟܘܠܗܘܢ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܘܦܣܝܩܝܢ
ܕܢܬܡܥܘܢ ܦܣܝܩܬܐ. ܐܬܝܢ ܠܡܥܠ ܠܡܬܒܠ ܗܠܝܢ. ܟܕ ܡܢ
ܡܬܦܠܐ ܢܦܫܢ16 ܒܪܘܚܐ ܡܕܝܢܐ. ܢܬܒܝܢ ܡܠܘܐܐ. ܗܢܘܢ ܕܐܝܟ
ܦܟܝܗܐ17 ܣܩܝܛܐ ܡܬܚܠܠ ܣܡܥܬܐ ܠܡܫܘܐܝܬ ܠܟܝܢܗ. ܘܡܛܠ
ܗܘܢܝܬܐ ܕܐܬܪܐ ܒܝܗ ܘܓܝܣܗ ܘܦܓܪܗ ܒܗܘܕܐ. ܒܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܛܒܐ
ܒܗܘܢ. ܘܒܐܕܪܐ ܩܘܡܐ ܡܢܗ ܒܗܠܟܐ ܕܡܠܘܗܝ ܡܕܝܢܬܐ. ܐܦܐ ܕܝܢ ܕܗܘܐ
ܘܣܝܡܐ. ܟܕ ܒܝܕܗܘܢ ܗܘܗܡܢܐ ܕܡܬܒܪܝܢ ܒܟܠ ܗܦܟܐ ܒܬܪܐ ܕܐܕܪܐ
ܙܘܥܐ. ܘܡܬܒܠܛܝܢ ܦܬܓܡܝܢܐ ܐܒܘܩܛܐ. ܗܟܝܠ ܒܟܢܫܘ ܐܬܡܪܝܬ
ܕܐܒܢܝܢ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܠܒܟܠ ܡܬܒܐ. ܘܐܬܠܝܢ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܦܬܟ ܐܬܐ.
ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܡܬܒܠܬܐ ܕܢܗܘܢܐ18 ܐܝܟ ܚܡܝܐ ܙܘܡ19 ܠܟܠܗܘܢ20
]ܙܘܓ ܡܘܒܪܐ21[. ܐܝܬ ܕܝܢ ܘܟܠ ܕܠܗܛܐ ܕܗܠܝܢ ܡܬܛܝܒ. ܡܛܠ
ܕܐܪܙ ܘܦܪܐ ܘܐܦܣܟܠ. ܐܦ ܕܝܢ ܐܦܝܣ ܠܗܘܢ ܕܡܬܒܠܐ ܛܝܒܘ22

12 ܒܥܘܕܪܢ ܡܪܝܐ B
13 ܢܒܠܐ B
14 ܢܒܛܠ B
15 i < B
16 ܢܦܫ B
17 ܦܟܝܗܐ B
18 + ܐܘ B
19 i + ܘ
20 + ܘܕܢܝܐ ܢܒܠܐ B
21 < B
22 lege ܛܝܒܘ̈; f + ܠ B

ܠܐܠܗܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܘܬܐ. ܢܣܒ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܒܫܠܡܬܐ. ܘܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܐܝܟ ܚܝܠܐ ܒܟܠ[23] ܘܗܘܐ ܟܠ. ܢܦܪܫ ܙܟܘܬܐ ܒܝܘܡܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܢܨܘܚܐ.[24][25]

ܡܛܠܬܗ ܕܐܠܡܐ

ܕܡܫܢܐ ܕܒܠܗܘܢ ܡܪ̈ܕܘܬܐ ܘܢܫ̈ܝܘܬܐ ܕܡܢ[26] ܐܠܗܐ ܡܬܐܬܝܢ[27] [ܟܠܗ ܒܢ̈ܝܢܫܐ][28]. ܡܢ ܒܒܠܬ ܣܛܪ̈ܘܗܝ ܐܬܝ. ܘܐܝܟ ܕܒܢܬܪܝܗܘܢ ܗܘܝܢ.

ܐܡܪ ܗܟܝܠ ܡܕܝܢܐ. ܕܡܟܝܠ ܠܐܠܗܐ ܠܡܫܡܫܐ ܐܪܒܐ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪ̈ܕܝܢ ܒܕܡܐ ܠܟܦܪܐ ܘܠܐ ܡܕܒ[29]. ܘܐܫܬܘܕܝ ܠܐܕܡ ܕܢܣܩ ܕܢܫܬܠܗ ܘܐܬܒܠܗ ܒܟܠ ܚܘܒܐ ܗܢܐ. ܘܠܐ ܢܦܩ ܗܘ ܡܘܕܝܢܐ. ܒܪ ܡܫܘܐ ܕܠܐ ܛܥܢܐ ܘܠܐ ܡܫܬܟܢܢܬܐ ܒܚܘܕ ܡܬܥܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܒܪܘܢܗ ܕܡܫܬܒܚܝܢ ܒܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܡܛܠ ܢܚܘܬܐ. ܘܢܬܚܝܠܘܢ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܕܡܒܥܝܢ ܠܝܬܝܪܐ. ܡܬܬܪܝܡ ܡܢܗܘܢ ܪܘܚܐ. ܘܐܝܟ ܒܗܘܢܐܝܬ ܡܬܬܕܘܪ. ܘܠܐ ܫܦܝܪ ܗܘܢ ܕܢܬܢܘܚܘܢ. ܡܬܬܟܝܠܝܢ.

ܘܟܠܗܘܢ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܟܡܐ ܒܝܢ ܐܘܪܚܐ ܢܦܫܐ. ܕܐܦ ܐܡܪ ܒܟܠ ܟܡܐ ܘܟܠ ܡܟܠܬܐ. ܠܡܒܥܐ ܘܠܡܦܫܩ. ܘܗܘ[30] ܟܡܐ ܡܬܦܢܐ ܡܢ ܒܥܠܗ. ܐܘܦ ܡܢܗ ܗܘ ܙܘܓܐ ܕܡܬܬܦܝܡ ܗܘܐ

[23] + ܘܒܢܝܢ B

[24] + sey B

[25] + ܘܟܠ ܛܘܒܐ ܡܫܝܚܐ ܢܓܠ ܡܛܠ ܡܪܢ B

[26] i < B

[27] + sey B

[28] < B

[29] + ܠܗ B

[30] i < B

ܕܢܐܬܐ[31] ܒܟܠܗܘܢ. ܘܐܢ ܐܡܪ ܒܠܐ ܟܡܐ ܘܒܠܐ ܡܟܝܠܘܬܐ. [ܠܟܡܝܬ
ܘܠܟܡܝܠܐ][32] ܘܠܡܫܡܪܘܗ ܘܠܡܫܡܫܘܬܗ. ܘܗܘ ܟܡܐ ܢܦܩ ܐܦܩܘܗܝ
ܡܢܗ. ܘܢܩܡܐ ܩܕܡܗ ܘܠܐ ܢܟܣܣ ܒܟܠܢ. ܗܘ ܘܚܠܬܐ ܕܐܬܡܣܟܢ
ܠܗ ܕܐܬܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܠܬܘܩܦ[33] ܘܣܘܟܡܗ ܠܐܬܐ ܡܙܕܘܬܐ. ܘܕܘܕ
ܢܒܝܐ ܐܡܪ. ܐܘܪܚܐ ܢܗܘܟ ܦܐܪܝܗ ܠܡܣܟܢܐ ܡܢ ܒܚܝܪܘܬܗܘܢ ܒܢܝܐ
ܕܢܬܟܣܝܗ.

ܘܒܕܡܘܢ ܐܘܦ ܠܡܕܝܢ. ܘܡܕܝܢ ܗܬܝܟܝܢ ܗܠܝܢ ܒܬܪܟܝܬܗ
ܕܐܠܗܐ ܘܡܕܡ ܕܢܗܘܩܝܢ. ܗܟܝܠ ܘܡܕܡ ܕܢܬܐܡܪܝܢ. ܐܘ ܡܢܗ ܒܗܬܝܢ.
ܐܘ ܡܢܝܢ ܒܗܬܗ. ܘܐܡܝܠܐ ܕܢܕܝܢ. ܗܟܝܠ[34] ܬܘܒ ܕܗܘܩܝܢ. ܗܟܝܠ ܢܕܡܝܢ[35].
ܘܗܟܝܠ ܦܪܢܣ ܕܢܩܘܡ ܒܒܒܪܐ ܗܠܝܢ ܕܡܠܗ ܘܡܢܗ. ܐܡܝܠܐ ܕܐܬܚܡ
ܒܡܕܒܪܢܘܬܗ. ܘܗܢܘܢ ܬܘܒ ܕܡܠܝܢ ܘܡܢܝܢ ܡܫܡܠܝܢ ܒܚܐܪܘܬܐ. ܐܡܝܠܐ
ܕܦܩܕ ܢܕܝܢ ܕܫܒܪܐ ܚܐܪܘܬܐ. ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܝܢ ܕܡܬܗܦܟ ܐܘ ܡܬܒܪܙ
ܡܠܠܐ ܡܫܡܠܝܢ ܕܒܗܬܐ. ܒܐܬܝܠܐ ܕܡܬܚܫܒܝܢ. ܐܟܡܐ[36] ܕܡܕܡ ܕܡ
ܒܚܐܬܗ. ܘܟܕ ܙܘܓܐ ܒܝܬ ܒܗ. ܬܠܠܐ ܕܙܘܓܐ ܐܚܝܕ ܘܓܐܕܡ. ܕܚܠܝܢ
ܢܛܘܪ ܘܢܬܦܠܐ ܒܗܬܗ. ܡܡܕܡܘܬܐ ܡܕܒܪܗ ܓܒܪ ܡܕܒܪܐ [ܒܠܠܐ
ܡܕܡ][37] ܡܢ[38] ܡܕܡ ܗܘܢܗ. ܘܒܗ[39] ܡܕܡ ܘܐܚܝܕ ܒܟܠܠ ܚܕ ܗܘ
ܕܒܕܘܐ ܘܦܦܢܐ ܒܗ. ܟܕ ܠܐ ܓܒܐ ܒܚܐܪܘܬܐ[40]. ܘܢܦܫ ܒܗ ܒܡܫܪܐ

[31] < B
[32] ~ B
[33] f + ܝ B
[34] + ܘܐܡܝܠܐ . ܗܘܩܝܢ B
[35] ܢܕܡܝܢ B
[36] ܐܝܟ ܡܕܡ B
[37] ܒܗ ܠܡܕܡ B
[38] < B
[39] ܒܗ B
[40] f ܝ B

ܘܢܣܒܪ ܡܕܡ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܣܒܘܪܘܬܐ[41] ܠܐܚܝܢ ܘܫܡܫܝܢ ܘܩܒܠܝܢ ܒܫܡܘܬܗ[42].

ܦܠܐܘܢ ܕܒܣܪܐ

ܕܡܫܘܐ. ܕܡܛܠ ܗܢܐ ܫܒܩ ܠܐܠܗܐ ܠܐܢ̈ܫܐ ܡܒܝ̈ܢܐ. ܕܢܚܠܘܢ ܠܢܫ̈ܩܬܐ ܒܒܠܒܠ ܗܕܐ.

ܘܐܡܪܝܢ ܕܡܛܠ ܗܢܝܐܬܐ. ܚܙܐ[43] ܕܟܕ ܐܘܚܕ̈ܢܐ ܕܦܓܥܝܢ ܒܗܘܢ. ܢܒܥܘܢ ܕܡܣܬܟܠ ܐܢܫܘܬܗܘܢ. ܕܬܪܥܝܢ ܕܠܐ ܢܬܒܪܘܢ ܒܪܡܘܬܐ. ܡܛܠ ܡܚܠܠܘܬܐ ܕܡܫܬ̈ܪܬܗܘܢ[44] ܘܐܬܬ̈ܪܬܐ ܕܣܒܪܝܢ. ܕܬܠܝܛ ܕܠܐ ܠܗܘܐ ܡܫܬܪܝܘܬܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܘܡܒܟܠܝܢ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܐ. ܘܟܠܗ ܒܫܝ̈ܢܐ. ܐܠܐ ܠܐܠܗܐ ܐܢܘܢ ܘܐܬܠܝܗܘܢ. ܕܐܘܚܐ ܕܬܬܟܠܠ ܘܬܬܝܒܝܢ[45] ܡܫܬܪܝܘܬܗܘܢ. ܕܟܠ ܒܠܥܙܐ ܦ̇ܠܚܝܢ ܒܗ ܠܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܚܘܒܐ ܕܠܘܬܗ. ܘܢܦܫ ܡܛܠ ܕܣܒܪܐ ܕܡܫܬܐ ܢܛܪ ܠܘܬܝ. ܕܟܕ ܗܘܒܐ ܠܐ ܡܟܠܐ ܦܘܪ̈ܚܢܐ ܕܒܫܟ̈ܠܗܘܢ. ܢܒܥܐ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܠܘܬ ܡܫܟܠܝܢ ܐܝܟ ܙܕܩܐ ܟܐܢܐ ܕܠܐܠܗܐ. ܕܗܘܐ ܕܢܗܘܘܢ ܠܚܘܒܬܐ ܕܠܘܒܒܐ ܘܕܟܝܘܬܐ ܠܐܠܗܝܢ ܕܢܦܠܝܢ ܒܫܦܝ̈ܘܬܐ ܡܫܬܟ̈ܚܐ. ܕܡܛܠ ܕܐܢ ܐܝܟ ܒܘܠ̈ܟܝܐ ܢܛܪܝܢ. ܕܬܟܝܠ ܐܝܟ ܕܬܬܟܠ ܒܫܡܘܬܗ ܕܡܗܝܡܢܐ. ܕܒܟܐ ܪܚܡ ܕܢܣܬܟܦ ܠܒܪ̈ܢܫܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܒܟܐ ܠܒܢܝܢ ܗܢܘܢ ܒܡܪܘܬܗܘܢ. ܕܬܠܡܝܕ̈ܐ ܕܠܗ ܠܐ ܡܬܢܨܚܝܢ ܗܘܘ. ܙ̈ܟܐ ܗܘܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܕܠܗ ܐܡܪܬܗ ܒܡܫܘܢ ܒܕܝ ܡܢ ܦܘܪ̈ܫܢ. ܚ̇ܙܐ[46] ܗܘܝܬ ܠܗܘܢ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ.

[41] f ܗ B
[42] f + ܕ B
[43] + ܚ̇ܢ B
[44] ܕܡܫܬ̈ܪܘܬܗܘܢ B
[45] f + ܝ B
[46] ܚ̇ܕܐ B

ܐܠܐ ܒܗܠܝܢ[47] ܕܡܫܠܛܢ̈ܝ ܠܗܘܢ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܒܡܪܘܬܗܘܢ. ܡܬܡܪܬ̈ܐ ܢܦܫܗܘܢ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܒܝ̈ܫܬܐ. ܘܕܐܝܬܝܗ̇ ܪܫܝܢ[48] ܒܟܠ ܐܠܗܐ. ܘܡܢ ܦܫܛܗܘܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪ̈ܥܐ ܡܕܒܪܐ. ܕܠܐ ܡܢܗ ܫܪܪܐ ܒܝܢ ܕܫܘܚܠܦܗܘܢ[49].

ܡܠܬܗܝܢ ܕܣܒܪܬܢ:

ܕܡܚܘܐ. ܕܡܛܠ ܗܘ ܒܥܠܬܐ ܕܢܛܪܝܢ ܒܢ̈ܝܐ ܡܢ ܟܠ ܢܣܝܘܢ.

ܦܪܘܫ ܡܪܝ ܒܢ̈ܝܐ ܕܡܪܢܫܬܐ ܒܟܠ ܣܛ̈ܢܐ ܗܠܝܢ. ܕܠܐ ܢܐܢܫܘܢ ܒܝܫܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܫܬܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܫܫ ܒܪܘܚܐ ܗܠ ܕܡܬܐܕܝܢ ܒܟܠ ܐܦ̈ܝ ܫܘܟܠܗܘܢ. [ܕܐܝܟ ܡܢ][50] ܐܘܟܝܬܐ ܡܕܡ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܪܘܫܥܐ. ܕܗܐ ܒܢܝ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ ܡܢ ܪܒܬܐ[51] ܕܫܡܝܐ. ܘܡܢ ܢܒܝ̈ܐ ܕܦܓܪܐ. ܘܒܕ ܫܘܡ ܗܘܐ ܠܐܘܟܝܬܐ. ܒܫܡ̈ܬܐ ܒܒܫܡ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ. ܡܢܝܢ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ ܡܪ̈ܐ ܐܢܘܢ ܒܗܠ ܕܒܐ ܕܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܒܗ ܐܠܗܐ ܐܫܟܚ ܐܢܘܢ ܠܦܘܪܥܢܐ ܒܫܡܐ ܕܫܘܒܪܢܗܘܢ. ܡܢܝܢ ܚܕܝܐ ܗܘ ܕܦܘܪ̈ܥܢܐ ܕܒܟܠܗܝܢ ܘܢܟܠܗܝܢܬܐ ܕܦܓܪܐ. ܢܦܫܬܐ ܗܘ ܡܫܟܚܝܢ ܠܒܫܡܐ ܕܦܠܬܐ ܘܢܣܝܢܬܐ. ܘܕܐܢ ܐܦ ܠܫܡܬܪܐ ܢܦܫ̈ܝ ܗܘ̈ܝ ܕܟܫܡܬܐ. ܠܐ ܟܠܠ ܗܘܐ ܠܗܘܢ[52] ܡܢܗܘܢ. ܐܠܐ ܚܕܝܐ ܕܗܘ ܗܠ ܕܒܟܠܗܝܢ ܚܕܬܐ ܠܐ ܦܠܐ ܠܗ ܠܫܡܬܪܐ. ܘܐܦ ܒܒܟܠܗܝܢ ܗܝܐ ܡܬܪܐ ܗܘ ܠܗ. ܘܡܫܡܫܢܘܬ ܠܗܘܢ ܠܐ[53] ܙܕܩ.

[47] ܒܝܕ ܗܠܝܢ B

[48] + sey B

[49] ܪܚܫܘܢ B

[50] ܐܝܟ ܕܡܢ B

[51] + sey B

[52] ܠܗܘܢ B

[53] < B

ܡܫܠܬܗ ܕܐܬܪܥܣܪ

ܒܟܠ ܗܘ ܕܐܝܬ[54] ܐ̈ܢܫܐ ܩܕ̈ܝܫܐ. ܕܐܒ[55] ܡܫܝܚܘܗܝ. ܘܕܟ̈ܠܝܠܐ[56] ܡܬܡܠܝܐ ܡܢ ܫܘܒܚܗ[57].

ܓܒܝܬܐ ܓܝܪ ܗܘܬ ܕܡܢܕ ܠܡܫܝܚܗ ܒܒܬܘܠܬܐ. ܒܗܘܐ ܕܒܣܪܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡ̈ܠܟܐ ܘܕܟܗ̈ܢܐ. ܠܓܒ̈ܝܐ ܓܝܪ ܓܒܝܬ ܗܘܬ ܐܒܗܬܐ ܕܡܫܝܚܘܗܝ[58]. ܚܕܐ[59] ܡܢ ܒܢܘܬܗ ܕܫܬܝܐ ܐܝܟ ܦܢ ܕܦܪܘܩ ܒܢܝܢܐ ܕܐܕ̈ܡܐ. ܕܐܬܪܝܡ ܐܝܟ ܕܢܒܝܐ ܙܒܢܗ ܡܪܢܐ ܒܫܘܡܫܐ ܕܡܢ ܢܒ̈ܝܘܗܝ. ܕܐܬܐ ܕܠܐ ܒܒܠܝܗ ܡܫܪܬܘܬܗ ܢܛܘܪ ܒܗܬܐ ܡܢܘܬܐ. ܕܐܪܒܥ ܕܠܐ ܢܪܝܐ ܒܟܠ ܢܫܡܘ ܪܘܚܢܝܬܐ. ܘܢܫܒܪ ܕܡܫܬܠܠ ܡܬܪܘܬܗ ܩܝܐ ܢܒ̈ܝܐ ܡܫܬܐܐ. ܕܫܡܗ ܕܒܝ ܢܫܐ ܠܒ̈ܬܠܐ ܕܒܘܢܝܢ ܒܟܠ ܡܕܡ. ܘܕܠܒܫ ܘܡܫܪܦ ܡܫܬܠ ܫܘܢܝܐ. ܢܫܒܪ ܒܟܠ ܢܦܫܗ ܕܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܒܫܡܝܐ ܫܒܝܪ ܡܬܐܪܐ. ܕܗܘܐ ܐܝܬܒܢ ܕܡܫܬܒܪܢ ܒܟ̈ܠܐ. ܒܘܢܝܢ ܒܒܘܬܪܐ ܘܒܐܬܡܪܐ. ܘܒܗ ܐܝܟ ܕܫܒܢ ܢܡܒܢܢ ܒܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܗܬ ܠܟܘܠ. ܡܫܬܠ ܕܐܝ ܒܡܬܠ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܠܐ ܦܠܐ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܢܒ̈ܬܐ ܕܠܐ ܓܒܗ. ܐܒܗܢ ܕܢܝܐ ܗܘ ܒܐܝܐ. ܐܠܐ ܡܕܡܐ ܕܐܝܐ ܡܫܬܠ ܫܘ̈ܢܝ. ܦܠܒ ܐܢܐ ܒܫܘܫܪܝܐ ܕܢ̈ܦܫܝ. ܕܫܡܗ ܐܝܟ ܕܢܒܫܫܘܗܝ ܒܟ̈ܢܝ ܒܘܠܐ. ܕܐܝ ܐܕ̈ܝܢܐ ܡܫܡܒܪܢ ܗܒܢ. ܒܫܐ ܗܢܘܗܝ ܣܒܢܢ ܗܘܘܐ. ܐܠܐ ܡܢܒܐ ܕܐܦ ܗܫܐ ܠܐ ܒܠܒܢ. ܒܠܝܢ ܗܘ ܐܒܝܐ. ܕܒܗ ܡܬܐܕܝܢ ܠܗܒ. ܕܫܒܗ ܕܐܦ

[54] illeg. A

[55] illeg. A

[56] illeg. A

[57] illeg. A

[58] lege ܡܫܝܚܘܗܝ (B)

[59] + ܡܢ B

ܢܬܠܒܠܒܘܢ ܒܩܠܐ ܘܬܢܝܢܐ. ܕܗܘ ܡܐ ܕܡܒܝܢ ܒܡܪܢܫܝܘܬܐ ܗܘ ܗܘ[60]
ܕܐܠܗܐ. ܘܒܗ ܡܛܠ ܕܦܩܕ. ܘܐܡܬܝ ܐܚܪܢ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܦܩܕ ܒܪܘܚܐ. [ܕܐܡܪܬ ܡܛܠ][61] ܗܕܐ ܕܡܫܟܚܝܢ ܗܘܘ ܚܙܘ. ܕܗܐ
ܡܠܐ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ ܟܠ ܛܒ̈ܐ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܗܘܢ ܠܡܗܘܘܝܘܡ[62].
ܘܐܡܬܝ ܕܒܪ ܦܩܕ ܗܘܐ ܠܟܠ ܢܡܘ̈ܣܝܢ ܡܛܠ ܒܡܫܘܬܗܘܢ. ܠܐ
ܫܒܩ[63] ܐܠܗܐ ܕܢܬܒܥܘܢ ܐܦܠܐ ܒܡܢܝܢܐ ܘܠܐ ܒܡܬܡܪܐ. ܐܠܐ ܢܛܪ ܐܢܘܢ[64]
ܘܠܐ ܢܦܠ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܒܝܫ.

ܩܦܠܐܘܢ ܕܬܠܬܥܣܪ:

ܕܡܫܘܐ[65] ܕܡܢܐ ܗܝ ܒܟܠܬܐ ܕܐܝܬ ܐܘ̈ܡܢܐ ܕܒܗܝܢ ܒܗܠܝܢ
ܕܡܬܚܫ̈ܒܝܢ.

ܡܐ ܕܝܢ ܕܡܥܠܗ ܡܬܬܪܐ ܒܗܝܢ ܒܟܠܥܐ ܒܘܬܪܐ ܘܐܫܦܪܐ. ܡܛܠܥܐ
ܠܝ ܡܛܠܬܐ. ܘܠܐܡܬܝܢ ܛܟܣܐ ܒܬܪܝܢ ܒܡܬܪܐ[66] ܡܬܬܪܐ. ܐܢ ܕܝܢ
ܒܗܠܝܢ ܕܠܐ ܕܡܠܗܘܢ ܗܘܝܐ ܒܗܝܢ. ܒܟܠ ܪܘܪܒܝܢ ܗܠܝܢ
ܕܡܠܗܘܢ. ܘܐܝܟ ܡܣܬܟܠ ܠܟܠ ܚܕ ܕܢܐܪܦ ܡܢ ܟܠܗ ܚܝܠܗ
ܕܡܬܪܘܬܐ. ܕܠܗ ܒܠܚܘܕ ܒܡܦܝܣܬܐ ܡܬܬܪ ܐܠܗܐ ܠܒ̈ܢܝܗܘܢ.
ܐܠܐ ܐܦ[67] ܒܗܠܝܢ ܕܒܥ̈ܝܢ. ܘܪܒܐܝܬ ܡܚܫܒ ܠܗܘܢ.

---

[60] < B
[61] ܕܐܡܪܬ ܕܡܛܠ B
[62] + sey B; lege ܠܡܗܘܘܝܘܡ
[63] + ܐܢܘܢ B
[64] + ܐܠܗܐ B
[65] ܟܠ ܗܝ B
[66] < B
[67] i + ܘ B

ܫܘܠܡܗ ܕܐܪܒܥܡܐܐ:

ܥܠܠ ܕܫܢܐ ܗܘ ܒܥܠܬܐ ܕܐܠܗ ܚ̈ܝܘܬܐ ܕܡܢ ܗܘܐ[68] ܒܥܠܡܐ ܡܫܬܡܠܝܢ ܠܒܪ ܕܝܢܐ ܕܥܒ̈ܕܘܗܝ.

ܒܐܒܕܢܐ ܓܝܪ ܕܡܫܬܡܠܝܢ ܣܒ̈ܝܬܐ ܪ̈ܫܡܐ ܒܗܘܐ ܒܥܠܡܐ. ܥܠܠ ܗܘ ܕܝܠܐ ܕܡܬܬܒܥܝܢ ܠܗܘܢ ܚ̈ܝܘܬܐ. ܘܡܫܬܟܠܢܐ ܡܬܪܐܐ. ܕܐܦ ܐܝܟܘ ܕܡܬܠܐ ܒܚܝܠܐ ܡܢܗ. ܐܠܐ[69] ܗܘܐ ܡܟܠܗ ܘܟܠܗ ܐܝܟ ܐܠܐ[70] ܘܪܗܒܘܬܐ ܗܘ ܕܡܬܚܬܝܢ[71]. ܐܚܝܐ ܕܗܘܝܘ ܕܐܒܘܗ ܒܥܘܕܢܐ ܘܩܘܕܫܐ. ܘܦܪܥܘܗܝ ܘܣܠܩܘ. ܘܕܥܡܗ ܕܐܬܝ ܘܐܒܪܗܡ. ܘܐܬܘܪܝܐ ܘܒܒ̈ܠܝܐ. ܘܒܪܪ ܒܒܪܗ ܕܗܘܘܐ. ܘܣܝܠܐ ܘܡܦܪܐ. ܚ̈ܝܘܬܐ ܕܝܢ ܐܡܠܝܢ ܕܢܛܪܝܢ ܡܢ ܢܦܫܐ ܒܗܘܐ ܒܥܠܡܐ. ܡܪܫܝܢܘܬܐ ܠܟܘܠܬܐ ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܗܘ ܡܫܡܫ ܒܪܝܬܐ ܕܟܗܘܐ ܠܐ ܡܫܒܚ. ܡܛܠ ܕܟܠ ܢܫ ܐܝܟ ܒܟܕܘܒ̈ܝ ܡܬܦܪܥ ܕܠܐ ܡܫܬܟ[72] ܒܐܦ̈ܐ.

[68] < B
[69] illeg. A
[70] illeg. A
[71] ܕܟܠܗܝ B

ТРЕТЬЯ [ЧАСТЬ] КНИГИ СОКРОВИЩ, КОТОРУЮ СОСТАВИЛ НИЧТОЖНЫЙ ИАКОВ И КОТОРАЯ [ПОВЕСТВУЕТ] О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОМЫСЛЕ

Итак, многие люди, [живущие] в это наше весьма мрачное[1] время, видя то, что происходит, — разумею войны, пленения, опустошения, разорения, грабежи и разного рода происшествия: разумею голод, мор, людей, убивающих и убиваемых друг другом, особенно праведников, терзаемых злодеями, мальчиков и девочек, развращаемых нечестивцами и осквернителями, и прочее подобное этому, — говорят: «Как и почему Бог позволяет случаться подобному злу? И если не по воле Божьей это случалось и случается, то откуда оно возникает[2] и кто тот, у кого есть такое могущество, чтобы творить что-либо помимо воли и повеления Божьего? И где тогда Вседержащий Промысел Божий, когда подобное зло одолевает добро?».

Поэтому, завершив в предыдущей части тему вочеловечения Господа и истолкование всех таинств и [богослужебных] чинов Церкви, мы приступаем, с помощью Господа, который направляет и ведет, к нашему рассуждению в этой третьей части того же Трактата Сокровищ, составленного нами в нашей малости и ничтожестве[3]. Об этих [вопросах][4] мы и будем говорить и подобные размышления изложим, хотя и верно, что не исследовать и не любопытствовать относительно подобных [вопросов], а просто верить было бы более полезно. Однако чтобы любопытствующие не думали и не говорили, что мы заставляем умолкнуть подобные исследования и приказываем им (любопытствующим) просто верить, потому что в нашем учении нет силы, которая ясно установила бы его истину, — мы собираемся углубиться[5] в эти [вопросы], черпая[6] у вдох-

---

[1] букв.: вечернее

[2] букв.: откуда его происхождение

[3] букв.: составленного нашей малостью и ничтожеством

[4] т. е. о Промысле Божьем и пр. вопросах

[5] букв.: войти

[6] букв.: получая полноту

новленных Святым Духом учителей, которые подобно усердным работникам превосходно наточили крепкие серпы и всю поросль плевел выпололи и срезали и бросили в огонь, хорошее же зерно собрали и наполнили обширные житницы своими святыми писаниями. Я же, жалкий и грешный, подобно муравью, кружащему по внешней стороне огромных житниц и подбирающему крошечные зернышки, только так [и] смог собрать то, что написал выше и что пишу теперь, по просьбе и запросу твоего преподобия[7], наш возлюбленный боголюбивый брат раббан Мубарак. Ты же и всякий, кому попадется это, когда возьмется, прочтет и обдумает, — найдет ли он, что Богу недостает благости, или же обратное, – пусть учтет собственную слабость и произнесет о несчастном, который по мере сил трудился и составил [это], молитву в любви, [которая есть] исполнение закона.

Глава 9

Показывающая, что все наказания и испытания, налагаемые Богом на людей, случаются по причине их грехов и происходят для их [же] пользы.

Священное Писание говорит, что Бог обещал Моисею землю от Египта до Евфрата[8], и не дал. И Он обещал Адаму, что тот будет наводить на хищных зверей страх и трепет, и это обещание не исполнилось, [тем самым] показывая, что Бог не назначает одни только блага и[ли] одни только скорби тем, кто получает их. И если Он будет грозит гибелью[9], а те, что получили эту угрозу, изменятся, гнев отдаляется от них; если же Он дает благоприятное обетование, а те, к кому оно относится, [оказываются] недостойны, они лишаются [этого обетования].

Потому [Он] сказал народу через пророка Иеремию: «Если [Я] говорю о народе и о царстве: искоренить и сокрушить, а

[7] букв.: «твоего благочестия» или «твоего целомудрия» — очевидно, форма обращения к монаху или священнику

[8] ср.: Исх 23, 31, Втор 11, 24, Нав 1, 3–4

[9] или: если будет грозить гибель (букв.: убийство)

тот народ обращается от своего беззакония, [то] Я отвращу от него тот гнев, которому положено было прийти на него; а если [Я] говорю о народе и о царстве: насадить, построить, укрепить и утвердить, а тот народ отвратит свое лицо от Меня, сделает неподатливой свою шею и не будет слушаться Моего голоса, [то] то благо, которое Я предназначил ему, чтобы оно пришло на него, отвратится и вместо него придет наказание»[10]. И пророк Давид сказал: «[Он превращает] плодоносную землю в солончак из-за злых дел ее жителей»[11].

И потому нужно знать, что эти [события] предрешены[12] в божественном уме как прежде чем они произойдут, так и прежде чем они будут [пред]сказаны — либо Им относительно нас, либо нами относительно Него. И как Он знает, так они [и] происходят. И, с другой стороны, как они происходят, так Он [и] ведает.[13] И так Сам назначил им исполниться, как определил в своем ведении. А они, далее, совершаются нами самими по нашей свободной воле, поскольку Он знает заранее, что может совершить наша свободная воля. [Нам] же кажется, что Он увеличивает или уменьшает [свои обетования] по причине их прихода[14] к нам в определенные времена, как Он предусмотрел в Своем [пред]видении. И хотя у Него не бывает гнева, Он установил и определил[15] гневные слова, чтобы мы покаялись и обратились к Нему. Ибо Его предведение знает всё прежде его возникновения[16], и в нем[17] Он заранее определил каждому то, что полезнее и лучше для него, не насилуя [его] свободную волю и [не] заставляя нас делать что-либо по принуждению, но соответственно делам [каждого] определил и установил эти [события[18]] по своей благости. <...>

---

[10] ср.: Иер 18, 7–10

[11] Пс 107, 34

[12] букв.: предустановлены

[13] Перевод этих двух предложений — по рукописи B (в A, судя по всему, пропущена строка).

[14] букв.: выхода [от Него]

[15] или: угрожал

[16] т. е. прежде возникновения всего

[17] т. е. в предведении

[18] т. е. наказания и благословения

Глава 10

Показывающая, почему Бог позволяет святым людям подвергаться[19] искушениям в этом веке.

Мы говорим, что по многим [причинам]. Во-первых, чтобы через случающиеся с ними напасти они поняли свою немощь[20]. Во-вторых, чтобы не ослабели, возгордившись[21] из-за высоты своих добродетелей и совершаемых ими чудес[22]. В-третьих, чтобы о них не думали[23], будто они выше человеческой природы и суть не люди, но боги. В-четвертых, чтобы сделалось явным и известным их терпение, [то есть] что они соработники у Бога[24] не за мзду, но ради любви к Нему. В-пятых, с тем чтобы утверждалось в нас упование воскресения: хотя они и не получили здесь воздаяния за свои труды, понятно, что им надлежит получить [его] там, согласно справедливому установлению Божьему. В-шестых, чтобы они были примером для укрепления и утешения тех, кто впадает в различные искушения. В-седьмых, чтобы, если есть [у них какие] пороки, очистились[25]. В-восьмых, с тем чтобы открылось злодейство Сатаны: как сильно желает он навредить друзьям Божьим, и сколь непоколебимы они в своей вере[26]. В-девятых, потому что, если бы не были они искушаемы, Сатана решил бы: «Если бы я сразился с ними каким-либо способом, я бы отнял их у Него». Однако через то, что случается с ними и [несмотря на что] они остаются в вере, становится известна всему миру[27] их слава и то, что они по справедливости возлюблены Богом. И их примером опровергаются нечестивые люди и мятежные бесы, которые не обрели истины в своем разуме.

---

[19] букв.: входить

[20] букв.: что слабы

[21] букв.: в гордости

[22] букв.: знамений

[23] букв.: чтобы не возникло о них мнение

[24] ср.: 1 Кор 3, 9

[25] букв.: чтобы [пороки] были очищены

[26] букв.: истине

[27] букв.: перед всеми тварями

Глава 11

Показывающая, по какой причине злодеи сохраняются от всяких искушений(/испытаний).

Господь наш простер над всеми грешниками крылья своего милосердия, чтобы они не были искушаемы каким-либо из несчастий, с тем чтобы не было им извинения, когда они судимы за свои безрассудства, — что они якобы были увлечены к нечестию какой-либо нуждой. Ибо вот, Бог сохранил их от бесовской напасти и от телесных повреждений, и, заслуживавших гибели, Бог услаждал их благами. Посему это их злодейство призвало их на страшный суд Божий, а не Бог предал их воздаянию злом[28] за их деяния. Поэтому известно, что мирские наслаждения и телесное здоровье наносят ущерб расслабленной и вялой душе. К тому же, если бы похоти были полезны добродетельным [людям], Он не удерживал бы их от них[29]. Но ясно, что то, что в новом веке не приличествует добродетельному [человеку], также излишне для него и в этом веке и обладать этим ему не следует.

Глава 12

О том, что есть святые люди, имущество которых погибло, и что большинством это не считается злодеянием[30].

Это происшествие, часто случающееся в мире, есть горнило испытания добрых и злых. Ведь для добрых эта утрата их имущества случается, во-первых, из-за злодейства Сатаны, который ненавидит покой праведников. Во-вторых, чтобы через воздержание от его богатств были испытаны его[31] истинные помышления. В-третьих, чтобы по причине своего [имущественного] изобилия он не был охвачен алчностью[32].

---

[28] букв.: злому воздаянию

[29] т. е. похоти от добродетельных людей

[30] Текст А испорчен, перевод подзаголовка предположительный.

[31] т. е. праведника

[32] букв.: не был унесен к алчности

В-четвертых, чтобы он не помышлял о себе высокое и [не] думал, что получил большие богатства по причине своей добродетельности. В-пятых, чтобы, видя преуспевающих во всем нечестивцев и [будучи сам] в стеснении и заботе из-за нужды, полагал себя грешным и [лишь] называемым[33] добродетельным: «Вот, те, что кажутся беззаконниками, преуспевают в богатстве и почете и не [таковы], какими их считаем мы. Потому они на стороне Бога, так как если бы были злы, Он, как Судья справедливый, не исполнял бы их всякого рода благами. Однако понятно, что я поражаем утратой богатств за свои грехи». В-шестых, чтобы посрамлены были творящие беззаконие. Ведь если праведники выносят эти [страдания], сколь же виновны были беззаконники[34]! Однако известно, что если ныне они и не поражаемы, грядет время, когда и они будут судимы. В-седьмых, чтобы беззаконники и грешники также поняли, что то, что они имеют, [получено] по милосердию Божьему, а не потому, что они заслуживают [это]. В-восьмых, для того чтобы не было им[35] извинения, что они якобы грешили оттого, что были бедны: ибо вот, Бог исполнил их всяческими благами, а они не познали их[36] подателя. В-девятых, потому что, хотя они заслуживали всяческих искушений за свое зло, Бог не позволил им понести урон даже в недолговечном имуществе, но сохранил их неповрежденными от всякого зла.

Глава 13

Показывающая, по какой причине бывают праведники, преуспевающие в том, что видимо[37].

Ибо тому, что добродетельные в этом веке получали богатство и почет, учит нас слово: «какие блага должны наследовать

33 букв.: по имени полагаемым

34 букв.: они

35 т. е. грешникам

36 т. е. благ

37 т. е. в земных делах

добродетельные»[38]. Ибо если в том, что не их, так они преуспевают, насколько больше то, что их! Кроме того, Он побуждает каждого стараться изо всех возможных сил, так как не только небесными [благами] обогащает Бог боящихся Его, но и обильно услаждает преходящими.

Глава 14

О том, по какой причине бывают грешники, которые в этом веке[39] получают наказание за свои деяния.

Ибо с гибелью, которую некоторые нечестивцы претерпевают [уже] в этом веке, наступил тот суд, которому подлежат все грешники. И грешники [своей гибелью] возвещают, что, хотя час [тот] и сокрыт от нас, однако вот, они получили это[40] в качестве предзнаменования и залога того, что уготовано [им], как, [например,] те, что погибли при Потопе, и жители Содома, и фараон со своим войском, и домашние Дафана и Авирона[41], и ассирийцы и вавилоняне, и Ир, первенец Иуды[42], и Анания с Сапфирой[43]. Грешники же, которые сохранены от вреда в этом веке, — их долготерпит милосердие Божье. Однако наказания Геенны они не избегнут, потому что каждому человеку воздастся по его делам без лицеприятия.



38 ср.: Прит 28, 10

39 букв.: от этого века

40 т. е. гибель

41 Числ 16

42 Быт 38, 7

43 Деян 5

Библия, апокрифы

Дмитрий Морозов

Библия и арабская филология в России (1991–2010)

Истории изучения, привлечения в разной связи в филологических работах и воспроизведения различных арабских переводов библейских текстов в России с момента первой фрагментарной публикации 1774 г. по 1991 г. посвящена опубликованная шесть лет назад работа автора этих строк[1]. Настоящий критический обзор вышедших за последнее двадцатилетие исследований представляет собой ее продолжение.

Из хранящихся в России рукописей с арабскими переводами Библии наибольший интерес представляет, очевидно, трехтомный список, начальные части которого имеют записи о переписке в 1235–1238 гг., вызвавший в свое время дискуссию в качестве старейшего, содержащего полный текст Библии (СПб ИВР D226 1–3). О более ранней истории его изучения уже сообщалось в предыдущей части настоящего обзора[2]. Этот список в конце девяностых годов прошлого века предполагалось издать факсимиле в виде компакт-диска[3]. Ему же посвящена работа Валерия Вячеславовича Полосина, опубликованная сначала в английском варианте[4], а затем и в русском[5], к сожалению, несколько сокращенном. В целом, факт переписки и, следовательно, существования полной Библии около указанного периода не подтвердился, новозаветную часть этого списка можно считать переписанной лишь не позднее 1359 г. Но, с другой стороны, у заказчика рукописи Новый За-

---

[1] Морозов, Д. А., *Библия и арабская филология в России (1774–1991)* // Россия и Христианский Восток. Вып. 2–3. М., 2004, с. 538–542, 677.

[2] См. с. 540–541.

[3] Polosin, Val., Rezvan, E., *To the CD-Rom edition of the St-Petersburg Arabic Bible* // Manuscripta Orientalia 3:1 (1997), p. 40–47.

[4] Polosin, Val. V., *The Arabic Bible: Turning Again to an Old Controversy* // Manuscripta Orientalia 6:3 (2000), p. 3–18.

[5] Полосин, Вал. В., *Старейшая рукопись полной Библии на арабском языке (возвращение к давнишней дискуссии)* // Христианский Восток. Т. 5 (XI). М., 2009, с. 71–91.

вет наверняка уже имелся, что снимает остроту спора. Важные моменты, отмеченные исследователем: бытование рукописи в течение долгого времени без переплета и связанная с этим сложная система нумерации страниц, охватывающая только непосредственно библейский текст, что облегчало копирование по частям и дальнейшее расположение книг в произвольно выбранном порядке. В одном случае это объяснило и хронологическую непоследовательность датировок колофонов частей текста, которые переписывались не в том порядке, в каком были расположены и переплетены впоследствии. Единственная мелкая деталь, с которой можно не согласиться — упоминание нумерации страниц «греко-коптскими» цифрами[6], поскольку коптская разновидность нумерации в палеографическом отношении существенно отошла от собственно греческой, которая и была адаптирована в православной арабской письменной традиции.

Та же самая рукопись была привлечена наряду с карманным изданием Евангелия 1974 г. и изданием Библии «прошлого века» еще в одной работе того же автора в связи с предполагаемым христианским происхождением надписи, интерпретация которой в свое время была приведена А. С. Пушкиным. В связи с возможным заимствованием автор пишет: «Но рукописей арабских Евангелий много, и как в них представлен интересующий нас фразеологизм, сказать сейчас сложно»[7]. В этом случае вопрос относительно ясен. Подавляющее большинство сохранившихся арабских рукописей Евангелия и практически все печатные издания так или иначе восходят к одной и той же обработке коптского происхождения. Трехтомный список–конволют с разночтениями представляет собой редкое исключение.

Многочисленным припискам этой же рукописи посвящена статья Сергея Алексеевича Французова[8]. На основании

---

[6] См. с. 86.

[7] Полосин, Вал. В., *Надпись в гареме Эрзерума (По следам А. С. Пушкина)* // Христианский Восток. Т. 5 (XI). М., 2009, с. 382.

[8] Французов, С. А., *Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III Филология. Вып. 3 (17), 2009, с. 38–57.

полного отсутствия приписок до XVI в. по контрасту с практически непрерывной их чередой, начиная с этого времени, пропусков в колофонах одного из переписчиков и записи, которую можно истолковать как свидетельство заказчика XVI в., автор предполагает, что она представляет собой копию этого времени, сохранившую и колофоны протографа. С некоторыми мелкими деталями согласиться трудно. Выражение «бедняк по милости Божьей»[9] уместнее было бы передать как «нуждающийся в милости Божьей». Странно выглядит и упоминание «старого стиля» по отношению к датам, относящимся ко времени, когда другого просто не было[10].

Существенным вкладом в историю арабских версий Пятикнижия стала серия работ ереванского ученого Арутюна Сизефровича Жамкочяна. Она основана в значительной части на собрании рукописей Авраама Фирковича (1786–1874) в Российской национальной библиотеке. Материалы этого собрания, в текстологическом отношении чрезвычайно ценные, в свое время имели скромный товарный вид и не привлекли внимания собирателей древностей, обогативших библиотеки Европы лучше сохранившимися, но более поздними и не столь интересными по содержанию экземплярами. Эти фрагменты, чрезвычайно разрозненные и требовавшие кропотливой обработки, в то же время были труднодоступны наиболее подготовленным западным исследователям. Кроме своего рода введения в состояние изучения памятника[11] и изложения отдельных предварительных выводов[12], итоги многолетних исследований были подведены в обобщающей монографии, опубликованной в Москве на русском языке[13]. Кропотливое исследование раз-

9 Французов, С. А., *Приписки*... с. 39.

10 Французов, С. А., *Приписки*... с. 53.

11 Жамкочян, А. С., *Древнейшие рукописи Самаритянского Пятикнижия* // Мир Библии 6 (1999), с. 64–68. К сожалению, на обеих подписях к иллюстрациям редакцией произвольно добавлено слово «свитка», в то время как воспроизведены фрагменты именно кодексов.

12 Жамкочян, А. С., *Самаритянское Пятикнижие в Египте* // Страницы 5 (2000), с. 12–15.

13 Жамкочян, А. С., *Вновь идентифицированные и неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской национальной библиотеки*. СПб.–М., 2001.

розненных фрагментов, хранящихся в Российской национальной библиотеке, и виртуальное восстановление кодексов, в состав которых они ранее входили, обеспечили идентификацию 486 листов фрагментов на бумаге, выявление третьего по времени датированного кодекса на бумаге и четвертого известного кодекса, содержащего так называемые примечания Абӯ Са‘ӣда. Все это позволило увеличить корпус известных памятников своего рода практически вдвое, а также выявило переходные версии, что дает возможность пересмотреть сам процесс бытования этих версий в соответствующей среде. Особый интерес представляет вывод о зависимости самаритянской адаптации известного перевода Са‘адии Гаона (892–942) от христианской адаптации того же перевода, выполненной в коптской среде Египта. Некоторые выводы и результаты работы исследователя могут показаться совершенно неожиданными. В частности, именно самаритянская интерпретация известного выражения «Аз есмь Сущий» (Исх 3, 14) была зафиксирована в Каире в начале XVII в. как фразеологизм[14]. Знакомство с арабскими версиями Самаритянского Пятикнижия исследователь также блестяще применил на практике при датировке важного памятника — самаритянского рисунка Скинии завета на пергамене. Древнееврейскому слову כִּיּוֹר (Исх 30, 18; 30, 28 и др.) в подписи на нем соответствует изображение кувшина, что уже отмечалось ранее другим исследователем. В рукописях же, содержащих арабский перевод Самаритянского Пятикнижия такая интерпретация впервые обнаруживается только с 1759/1760 г., что в совокупности с другими аргументами дало основание предположить в дате памятника по Хиджре (32) пропуск подразумевавшегося обозначения тысячи и отнести его к 1622/3 г. (1032 г. Хиджры) вместо совершенно нереального 652/3 г.[15] Отдельная заметка посвящена хранящимся в Российском государственном архиве древних актов в Москве материалам Якоба Ионаса Бьёрнштеля (1731–1779)[16], содержащим и рукописную

---

[14] Жамкочян, А. С., *Вновь идентифицированные*... с. 207–209.

[15] Жамкочян, А. С., *Самаритянский рисунок РГБ: ошибка в датировке на тысячу лет?* // Вестник Еврейского университета 6/24 (2001), с. 367–370.

[16] Жамкочян, А. С., *К истории самаритянских исследований в Европе (выписки шведского ученого в московском архиве)* // Восток 2 (1996), с. 98–99.

копию арабского комментария к Самаритянскому Пятикнижию.

Различным арабским версиям Псалтири посвящено несколько работ Сергея Алексеевича Французова: общий обзор рукописей и экземпляров старых изданий, хранящихся в Санкт-Петербурге[17] и исследование списка перевода с комментарием[18].

В последней работе не со всем можно согласиться.

Эмфатизация одного из согласных обычно распространяется на все слово, и, в одном случае, вместо архаичного слова سوط «кнут» (практически вытесненного по понятным причинам турецким заимствованием كرباج) написано более частотное, хотя и имеющее совершенно другое значение صوت «голос», «звук»[19].

В другом случае, возводимое к кораническому употреблению صالحون[20] слово سليحون [salīḥūn] на самом деле происходит от сирийского ܫܠܝܚܐ «апостолы», что буквально означает «посланники», как и обычное в христианско-арабской литературе رسل, и имеет то же значение. Это слово довольно часто встречается в старых текстах[21], а еще чаще встречается образованное от него относительное прилагательное سليحى («апостольский»), по крайней мере до XVI века[22]. Само употребление этого слова

[17] Французов, С. А., *Арабские псалтыри в Петербурге* // Восточные рукописи. Материалы Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–16 июня 2005 г.). СПб., 2008, с. 128–154.

[18] Французов, С. А., *Толковая Псалтирь ʻАбдаллāха ибн ат̣-Т̣аййиба: особенности языка и содержания* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III Филология. Вып. 4 (14), 2008, с. 63–68.

[19] Французов, С. А., *Толковая Псалтирь*... с. 64.

[20] Французов, С. А., *Толковая Псалтирь*... с. 65.

[21] 2 Пет 1, 1 ἀπόστολος *Sin. Ar.* 154: Merx, A., *Die in der Peschito fehlenden Briefe des Neuen Testamentes in Arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung* // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebieten 12 (1897), S. 240; *Sin. Ar.* 549 f. 327v. Ал-Бустāн. По синайской рукописи X века. Арабский текст с грузинским переводом и исследованием издала Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1965, с. 4 (араб.).

[22] *Sin. Ar.* 549 ff. 283v, 288r: Ал-Бустāн..., с. 12, 16 (араб.); СПб ИВ РАН B548 [16.1.1586]: Крачковский, И. Ю., *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского, львовской пастве в 1586 г.* // Избр. соч. Т. 6. М.–Л., 1960, с. 451.

в памятнике в данном случае представляет особый интерес, поскольку может указывать на цитату, важную для текстологии апокрифического текста «Учения свв. апостолов», т. н. «Дидахе», что таким образом осталось незамеченным, и не может не вызвать досаду.

Еще в одном случае чтение تسمى «тасмā»[23] — вероятнее, представляет собой описку или ошибку чтения на любом этапе бытования текста из-за графического сходства (когда «йā» загибается не влево, как в обычных современных печатных шрифтах, а вправо). Из мелочей — странно, особенно для автора петербургской школы, выглядит противоречащее русской научной традиции написание «Аṯур»[24] — в стандартной транскрипции, выработанной И. Ю. Крачковским (1883–1951) принято «А<u>с</u>ур», с подчеркиванием «<u>с</u>».

Факсимильно издана Псалтирь из собрания Института восточных рукописей РАН[25]. Для издания выбран довольно поздний, но представляющий несомненную художественную ценность иллюминированный список, выполненный в 1648 г. Йӯсуфом ал-Муṣаввиром. Основную часть изданного отдельно приложения к книге представляет изложение истории приобретения рукописи в составе собрания Руссо и описание собственно миниатюр. Дан также общий очерк бытования Псалтири в арабоязычной и, в частности, арабо-христианской среде. Наиболее интересно, по-видимому, именно это приложение, хотя непосредственно к теме исследования оно имеет довольно отдалённое отношение. Важна сверка по тексту других фрагментов, хранящихся в РНБ, ранее практически неиз-

---

[23] Французов, С. А., *Толковая Псалтирь...* с. 64.

[24] Французов, С. А., *Толковая Псалтирь...* с. 67

[25] Polosin, Vlad. V., *A seventeenth-century Manuscript of an illustrated Psalter* // Manuscripta Orientalia 4:4 (1998), p. 60–66, facs. Полосин, Вал. В., Сериков, Н. И., Французов, С. А., *Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию рукописи А 187. Арабская петербургская лицевая Псалтырь из собрания Института Востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал)* / Под общей редакцией Н. И. Серикова. СПб. / Воронеж, 2005. Рецензия на это издание: Панченко, К. А. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность 6 (2006), с. 170–173. Французов, С. А., *Арабские псалтыри в Петербурге* // Восточные рукописи. Материалы Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–16 июня 2005 г.). СПб., 2008, с. 128–154.

вестных. Очень интересен фрагмент версии Ḥафṣа ибн Албара (Альвареса), по которой существует довольно большая библиография, почему-то никак не отражённая в работе. Цитата из Вахба б. Мунаббиха в «Истории Саны» йеменского автора — очень любопытная находка, которая могла быть сделана только случайно. Йеменские исследования, несомненно, представляют сильную сторону петербургской школы, и такие находки ещё должны быть впереди.

Привлечение для сопоставлений лондонского издания Саломона Негри (именно под этим именем он знаменит в европейской арабистике) (Sulaymān al-Aswad aṣ-Ṣāliḥānī; ок. 1665–1729) вряд ли можно признать удачным. В данном случае мы имеем дело с несомненной продуманной авторской редакцией, вполне документированной, которая, безусловно, могла бы стать предметом отдельного исследования. Идентификацию этого издания было бы лучше дать не со ссылкой на «Православную Энциклопедию» (статью не указанного в книге автора настоящего обзора), а на классические библиографии Шнуррера[26], Дарлоу и Моула[27], которые авторам исследования почему-то остались неизвестными, во всяком случае не упоминаются.

Близость опубликованного списка к древнейшему известному удивления не вызывает хотя бы потому, что последний сохранялся в обращении в тех же кругах и был, в частности, например, использован при переписке известной рукописи Ветхого Завета 1690 г.

Титульный лист первопечатного алеппского издания 1706 г. многократно публиковался по разным экземплярам, и его текст можно было бы привести. Несколько удивляет также то, что не привлекаются какие-либо многочисленные шувейрские униатские издания Псалтыри с аргументированными сохраненными отступлениями от классической грамматики. Собственно говоря, особенности языка арабо-христианской литературы отмечены уже в предисловии Людовико Мараччи к трёхтомному римскому изданию Библии 1671 г., и шувейр-

---

[26] Schnurrer, Ch. Fr. de, *Bibliotheca Arabica*. Halae ad Salam, 1811.

[27] Darlow, T. H., Moule, H. F., *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*. London, 1911, vol. 2, part 1.

ские печатники всего лишь повторно аргументировали их сохранение[28]. Критическое издание одного псалма по всем доступным изданиям содержится в каталоге Гильдемейстера боннского собрания арабских рукописей[29].

Предполагаемое влияние библейской традиции на доисламскую поэзию наряду со сложными взаимовлияниями семитских языков отражено в работе «Верблюдица Ṭарафы и Ковчег Завета» Леонида Ефимовича Когана, опубликованной в английском варианте[30]. Некоторые странности транскрипции легко объяснимы несовершенством техники набора в момент публикации и находчивостью издателей.

Две работы Сергея Алексеевича Французова посвящены апокрифической псевдо-псалтири, распространенной в мусульманской среде[31]. Во второй из них можно предложить поправку к чтению колофона одной из исследованных им рукописей (СПб ИВР А146). Прочитано и воспроизведено فى غَاب [32], переведено «в Г̣а̄бе» и датировано по году 28.2.1808–15.2.1809[33]. На приложенном снимке[34] вполне четко читается не «Г̣а̄б», а غرة ب «гуррат (раджа)б». ب — обычное сокращенное обозначение этого месяца. Таким образом, устанавливается почти точная дата — 23.8.1808 с допустимой ошибкой в один-два дня при отсутствии указания на день недели, как в этом случае.

В связи с этим памятником можно, кажется, также ука-

---

28 Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы: XIX–начало XX века*. М., 1971, с. 136.

29 Gildemeister, I., *Catalogus librorum manuscriptorum orientalium in Bibliotheca Academia Bonnensi*. Bonnae, 1864–1876, p. 65.

30 Kogan, L., *Ṭarafa's She-camel and the Ark of the Covenant* // Петербургское Востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996, с. 161–165. Русское название условно восстановлено автором данного обзора.

31 Французов, С. А., *Псевдо-псалтырь Давида в мусульманской традиции (история изучения и общая характеристика жанра)* // Христианский Восток. Новая серия. Год 3-й. 2001. Т. 3 (IX). СПб.–М., 2002, с. 279–280; *«Псалмы Давидовы» или «Пятикнижие Моисеево»? (Новые данные о так называемой «краткой версии» мусульманской псевдо-Псалтыри)* // Христианский Восток. Новая серия. Год 5-й. 2003-2008. Т. 5 (XI). М., 2009, с. 112–159.

32 *«Псалмы Давидовы»*... с. 118.

33 *«Псалмы Давидовы»*... с. 119.

34 *«Псалмы Давидовы»*... с. 121.

зать на не обращавшее на себя внимания сообщение нашего соотечественника Авраама Сергеевича Норова (1796–1869), относящееся к 1834–1835 гг.: «...Мнѣ должны были показать, такъ называемую гробницу Давидову; она въ величайшемъ уваженіи у Музульманъ и сказываютъ, что они читаютъ на ней Псалмы Давидовы, переведенныя на Арабскій языкъ»[35].

Еще одна работа того же автора рассматривает новозаветную цитату (1 Кор 2, 9) в мусульманском обиходе[36]. Досадные недосмотры в использовании диакритических знаков шрифта при вёрстке: «Ал-Бух̮āрӣ» (или «Ал-Бух̱āрӣ») превратился в «ал-БухЗāрӣ», «Ибн Х̣анбал» — в «Ибн Хщанбала».

Работа Николая Александровича Добронравина рассматривает западноафриканскую мусульманскую рукопись, содержащую результаты работы некоего книжника над лондонским изданием Нового Завета редакции уже упоминавшегося выше Саломона Негри 1727 г., хотя имя редактора, определяемое только по библиографии, не указано[37].

Общий относительно недавний (1977 г.[38]) обзор старых арабских версий Нового Завета стал доступен и на русском языке[39], соответствующий раздел английского оригинала в свое время дополнительно просмотрел Джон А. Томпсон[40]. Составленный по зачастую намного более ранним работам, он содержит довольно много анахронизмов в ссылках на кон-

---

35 Норов, А. С., *Путешествие по Святой земле в 1835 году*. 2-е изд. СПб., 1844, ч. 1, с. 232.

36 Французов, С. А., *Об одной новозаветной цитате в арабо-мусульманских сочинениях* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III Филология. Вып. 1 (7), 2007, с. 99–106.

37 Добронравин, Н. А., *Суфийская рецепция Библии в Западной Африке* // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург. 7–10 февраля 2007 г., с. 118–123. Его же, *Рукописный арабский перевод Нового Завета с суфийским комментарием (Западный Судан, после 1727 г.)* // Христианский Восток. Новая Серия. Год 5-й. 2003–2008. Т.5 (XI). М., 2009, с. 192–213.

38 Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford, 1977, p. 14–17, 226, 257–268.

39 Мецгер, Б. М., *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*. М., 2002, с. 14–18, 242–243, 274–286.

40 Мецгер, *Ранние переводы...* с. XI.

кретные рукописи: *Paris Anc. f.* 27[41] вместо *Paris BnF Ar.* 54; *Coisl.* 293 = *Suppl. Ar.* 27 вместо *Paris BnF Ar.* 56; «хранится»[42] вместо «был обнаружен». У рукописи *Sinai arab.* 73 «примерно IX в.», как и отмечено в соответствующем примечании, обнаружились недостающие листы[43] с колофоном датированным 902 г.[44], каковую дату и следовало было отнести ко всей рукописи. Одно и то же издание фигурирует то как OC xxxiii (1936)[45], то как OC, 3rd ser., xi (1936)[46]. Поскольку издание снабжено специально написанным для него авторским предисловием 2001 г.[47], многие обнаружившиеся за четверть века неизбежные неточности могли бы быть исправлены. К арабскому разделу, в отличие от шести других, отсутствуют и дополнения в библиографии новинок, приложенной к предисловию 2001 г.

Есть и неточности перевода, существенно влияющие на смысл: «Начало и конец рукописи (содержащей Рим 1:1-6, 19 и ...» вместо правильного «Начало и конец рукописи (содержащие Рим 1:1-6:19 и ...»)[48], «рук. А отсутствует» вместо правильного «в рук. А (соответствующее чтение) отсутствует». Иногда они вызваны двусмысленностью оригинала: «приобретенная ... монастырем...» вместо «у монастыря...» (в оригинале «by the Monastery...»); «написаны в 1285 г.»[49] вместо «написана», хотя более правильно было бы «написаны в 1272 и 1285 г.»: известная дата первой из двух приведенных рукописей почему-то пропущена в оригинале. Антиохийский православный патриарх Афанасий назван «мелькитским»[50], что в западной традиции чаще практически означало просто «греческого обряда»

---

41 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 283.

42 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 279.

43 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 280.

44 Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: manuscrits chrétiens. Tome 2: manuscrits dispersés entre les Nos 780 et 6933. Paris, 1974, p. 107.

45 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 16, прим. 45.

46 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 17, прим. 49.

47 Мецгер, *Ранние переводы...* с. XII–XIII.

48 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 280, прим. 29.

49 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 283.

50 Мецгер, *Ранние переводы...* с. 284.

безотносительно к православным и униатам, причем в новое время преимущественно именно к последним, и для русского читателя уточнение было бы все же желательно, хотя бы в виде примечания.

Есть странная ошибка, похожая на опечатку: «карсуни»[51] вместо «каршуни», несмотря на соответствующий диакритический знак, ставший международным, в английском оригинале. Пропущена имевшаяся в английском оригинале арабская цитата примечательного чтения[52]. В ссылках на немецкие работы часто пропущены умляуты.

Столь придирчивое внимание оправдано тем, что указанный обзор является наиболее крупным на русском языке справочным пособием, информация которого неизбежно тиражируется в максимальной степени.

Снимки из ряда важных рукописей опубликованы в каталоге выставки рукописей Института востоковедения[53], а также обзоре Ольги Валентиновны Васильевой[54].

По частному вопросу материалы арабских версий в числе других привлечены в работе Елены Ивановны Коляды[55], впоследствии переизданной в английском варианте[56].

Евангельская цитата [Ин 10, 13–16] идентифицирована в работе Василия Григорьевича Пуцко[57].

Арабские версии современных изданий получили внима-

---

[51] Мецгер, *Ранние переводы...* с. 284.

[52] Мецгер, *Ранние переводы...* с. 285 / Metzger, *The Early Versions*, p. 267.

[53] *Pages of Perfection*, 1995; Резван, Е. А., *Коран и его мир*. СПб., 2001, с. 95–96.

[54] Vasilieva, O., *Christian Manuscripts of the East in the National Library of Russia* // Manuscripta Orientalia 13:2 (2007), p. 24–54. Снимки на с. 44, 45, 48–49, 51.

[55] Коляда, Е. И., *Музыкальные инструменты в Библии. Энциклопедия*. М., 2003, с. 365–367.

[56] Kolyada, Ye., *A Compendium of Musical Instruments and Instrumental Terminology in the Bible*. Translated by the author with the assistance of David J. Clark. London, 2009, passim.

[57] Пуцко, В. Г., *Об иконе Христа Пантократора, происходящей из Алеппо* // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 29. СПб., 2005, с. 211.

ние и в учебной литературе. Вышло несколько специальных пособий[58].

Первая общая обзорная работа пишущего эти строки была изложена 13.6.1990 в докладе «Библейские тексты в арабоязычной литературе» на V научной сессии Ленинградского отделения Российского Палестинского общества АН СССР «Византия и христианский Восток (политические, идейные и культурные связи)», состоявшейся 13–14 июня 1990 г.[59], а затем, в расширенном варианте, в соответствующих разделах «Православной Энциклопедии»[60].

В процессе сплошного просмотра неидентифицированных восточных рукописей и старопечатных изданий хранилищ Москвы автору настоящего обзора удалось выявить не зафиксированный ранее в литературе вариант первопечатного издания Евангелия 1706 г. Собранный материал позволил предположить и титульный характер знаменитого издания Мазепы 1708 г., которое в основной части, таким образом, было отпечатано двумя годами раньше[61].

На основании обнаруженного и идентифицированного московского экземпляра стало возможно установить существование еще одного, который в 1850 г. просматривал знаменитый Порфирий Успенский (1804–1885) в Вифлееме. Отделившиеся листы второго такого экземпляра оказались ошибочно отнесены к другим книгам того же собрания и присоединены к ним, что вызвало ряд серьезных недоразумений[62].

---

[58] Успенская, Н. А., *Пособие по переводу текстов Ветхого и Нового Заветов на арабском языке*. М., 2002. Успенская, Н. А., *Арабский язык. Пособие по переводу текстов Ветхого и Нового Заветов: развитие навыков последовательного и устного изложения*. 2-е изд. М., 2008; Лебедев, В. В., Павлов, Н. В., *Начальный курс арабского языка для изучающих арабо-христианскую культуру*. М., 2003; Лебедев, В. В., Павлов, Н. В., *Арабский язык. Начальный курс для изучающих арабо-христианскую культуру*. М., 2007.

[59] Сообщения о докладе: Восток. Афро-азиатские общества: история и современность 1 (1991), с. 171; Палестинский сборник 32/95 (1993), с. 129.

[60] Православная Энциклопедия. Т. V. М., 2002, с. 138–139, 186–187.

[61] Морозов, Д. А., *Арабское Евангелие Даниила Апостола (К истории первой арабской типографии на Востоке)* // Архив русской истории. Вып. 2. М., 1992, с. 193–204. Снимок начала текста на с. 198 также воспроизведен в: Мир Библии. Вып. 4. М., 1997, с. 88.

[62] Морозов, Д. А., *Вифлеемский экземпляр арабского Евангелия Даниила Апостола* // Архив русской истории. Вып. 8. М., 2007, с. 645–651.

Печатные обиходные издания нескольких версий использованы для выявления сдвигов в грамматической системе арабского литературного языка в XVII–XIX вв.[63]

Еще одна работа посвящена одной из старейших рукописей Евангелия (*Vat. Borg. Ar.* 95), частично изданной. При очевидном греческом оригинале перевода рукопись содержит палеографические и лингвистические признаки западноарабского происхождения, что в совокупности позволяет предположить ее сицилийское происхождение[64]. К сожалению, и цитаты в арабской графике, и ссылки в транскрипции в публикации оказались воспроизведены крайне неудачно.

Старейшая арабская рукопись Евангелия с поврежденным колофоном, отнесенная каталогизатором к 859 г., содержит указания на числа и месяцы и день недели по разным календарям, совпадение которых, причем абсолютно полное, имело место только в 873 г. Эта же дата, следовательно, установлена и для фрагментов, некогда относившихся к той же рукописи, находящихся в различных собраниях, в том числе в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге[65].

Несколько фрагментарных выписок с арабскими библейскими текстами удалось выявить при каталогизации автором настоящей работы арабских документов в Российском государственном архиве древних актов[66].

Собранные материалы по истории изучения и привлечения арабских библейских текстов до 1991 г. в России изложены в специальной публикации[67], продолжением которой и является настоящая работа.

---

[63] Морозов, Д. А., *Некоторые особенности арабских переводов библейских текстов с греческого языка в контексте развития арабского литературного языка* // Православный палестинский сборник 98/35 (1998), с. 99–103.

[64] Морозов, Д. А., *Арабская рукопись Четвероевангелия Борджиа: Палестина или Италия?* // Третьи чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева (Москва, 26–27 октября 2005 г.) Материалы. М., 2005, с. 20–23.

[65] Морозов, Д. А., *К датировке древнейшей арабской рукописи Евангелия* // Каптеревские чтения. Сборник статей. Вып. 6. Москва, 2008, с. 19–23.

[66] *Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов* / Сост. Д. А. Морозов. М., 1996, с. 48–49.

[67] Морозов, Д. А., *Библия и арабская филология в России (1774–1991)* // Россия и Христианский Восток. Вып. 2–3. М., 2004, с. 538–542, 677.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Библиографические дополнения к статье: «Библия и арабская филология в России (1774–1991)»

Благовещенский, М., *Книга Плач: Опыт исследования исагогико-экзегетического*. Киев, 1899, с. 221–235.

Буканан, К., *Христианские изыскания в Азии с известиями о переводе Священного Писания на восточные языки*. СПб., 1815, с. 203–212.

Евсеев, И., *Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе*. СПб., 1897, ч. 2, с. 10, 24, 31, 35.

Магницкий, Игорь, диакон, *В. В. Болотов как филолог // История древней церкви в научных традициях XX века*. Материалы научно-церковной конференции, посвящённой столетию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, члена-корреспондента Императорской академии наук Василия Васильевича Болотова 1854–1900. № 19.

Макарий (Тайяр), архим., кандидат Богословия МДА, настоятель Антиохийского подворья в Москве, *Арабские переводы Библии в XIX веке* // Журнал Московской патриархии 11 (1976), с. 41–42.

Юнгеров, П., *Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги*. Казань, 1902; 2-е изд. Казань, 1910, с. 369–371.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Апокрифы

Все известные русские переводы Евангелия Детства так или иначе восходят к первопечатному изданию[68] ныне утраченной рукописи. Перевод В.[асилия] В.[асильевича] Геймана

[68] انجيل الطفولية *Euangelium Infantiæ. vel liber apocryphus de Infantia Servatoris*. Ex Manuscripto edidit, ac Latina versione & notis illustravit Henricus Sike. Trajecti ad Rhenum, M.D.C.XCVII [Utrecht, 1697].

(Вега)[69] с определенными изменениями воспроизведен Борисом Георгиевичем Деревенским в первых изданиях своего получившего широкую известность сборника[70]. Новый перевод был выполнен Александром Павловичем Скогоревым[71] и переиздан Б. Г. Деревенским в составе пятого издания того же сборника[72]. Далее предлагаются поправки к тексту этого перевода по обеим публикациям (С и Д) с указанием номера главы (в квадратных скобках), страницы и примечания по обеим публикациям, номеров страниц первопечатного издания 1697 г. (Sike):

[22] С 382.1; Д 217.134 трипудий — Sike 62 طربا — восторг

[39] С 399.2; Д 226.145 спитама — Sike 119 spithamas 120 شبر — пядь

[40] С 400.2; Д 226.147 под навесом [in fornice*] — Sike 123 in fornace 124 في الاتون — в печи (имелась в виду, несомненно, печь восточного типа на открытом воздухе)

[44] С 405.1; Д 228.150 ὁ δεῖνα — Sike 139 ὁ δεῖνα Sike 136 فلان — такой-то

Кроме этого, можно сделать несколько поправок и к сопроводительным текстам этого русского издания. Оригинал первого издания был приобретен не в Лионе[73], как ошибочно понято латинское название Lugdunum, а в Лейдене (Lugdunum Batavorum), старейшем и крупнейшем центре научной арабистики. Другая рукопись того же памятника была закончена в месяце, носящем название не «сциабат»[74], как оказалась передана по правилам чтения латинского текста, принятым в русской традиции, итальянская, что вполне естественно, совершенно корректная транскрипция названия, а «шабат» (с вариантами первой гласной) (شباط), каковое название и должно быть

---

69 *Апокрифические сказания о Христе*. 4: Книга младенчества. СПб., 1914.

70 Деревенский, Б. Г., *Иисус Христос в документах истории*. СПб., 1998, 1999, с. 262–285; 2001, 2002.

71 Скогорев, А. П., *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя*. СПб., 2000, с. 144–151, 359–410.

72 Деревенский, Б. Г., *Иисус Христос в документах истории*. Изд. 5-е. СПб., 2007, 2010, с. 204–232.

73 Скогорев, *Апокрифические деяния*... с. 361; Деревенский 2010, с. 206.

74 Скогорев, *Апокрифические деяния*... с. 364; Деревенский 2010, с. 207.

восстановлено в таком виде. Еще одна замеченная неточность[75]: к моменту выхода данного издания этот апокриф уже был издан в арабском оригинале по другой рукописи, о которой пойдет речь ниже, и в итальянском переводе в Иерусалиме в 1973 г.[76]

Сделанный с арабского оригинала в январе—марте 1919 г. перевод с соответствующей вводной статьей И. Ю. Крачковского (1883–1951) для предполагавшегося эллинистом Сергеем Александровичем Жебелёвым (1867–1941) и философом и историком–медиевистом Львом Платоновичем Карсавиным (1882–1952) издания сборника апокрифов остался неопубликованным, но сохранился в архиве ученого[77]. Этот текст, недавно подготовленный к печати Анной Аркадьевной Долининой, должен войти в том трудов И. Ю. Крачковского по христианскому Востоку в серии «Классики отечественного востоковедения» издательской фирмы «Восточная литература»[78]. Таким образом, высказанная ранее надежда на «русский перевод этого памятника, сделанный непосредственно с языка его оригинала»[79] давно осуществлена, и всё дело за издателем.

Оригинальным по стилю рисункам пером из флорентийской рукописи этого памятника посвящена специальная работа Егора Кузьмича Редина (1863–1908)[80]. Миниатюры этой рукописи воспроизведены в ней по прорисовкам Дмитрия Власьевича Айналова (1862–1939), которыми также проиллюстрирована указанная выше публикация А. П. Скогорева. В настоящем сборнике этим миниатюрам посвящена работа Александра Львовича Саминского[81].

---

[75] Скогорев, *Апокрифические деяния...* с. 363.

[76] Provera, M., *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il Ms Laurenziano Orientale (n. 387)*. Gerusalemme, 1973; Рецензия: Poggi, V. // Orientalia Christiana Periodica 40:2 (1974), p. 435–436.

[77] СПбФ Архива РАН. Ф. 1026. Долинина, А. А., *Невольник долга*. СПб., 1994, с. 160–161; Долинина, А. А., *Арабески*. СПб., 2010, с. 315–316.

[78] Долинина, *Арабески*, с. 319.

[79] Скогорев, *Апокрифические деяния...* с. 363.

[80] Редин, Е. К., *Миниатюры апокрифического арабского Евангелия Детства Христа, Лаврентицанской библиотеки во Флоренции* // Записки Императорского Русского археологического общества. Т. 7. Вып. 1–2. Новая серия. СПб., 1894, с. 55–71. Есть отдельные оттиски.

[81] Саминский, А. Л., *Эпилог апокрифического «Евангелия детства Спаси-*

Другому близкому по сюжету апокрифу, Евангелию детства от Фомы, посвящено написанное и опубликованное на русском языке в авторской редакции эссе Серджо Нойа Носеды[82], ранее осуществившего издание[83] и перевод[84] этого памятника. Эссе было прочитано автором на русском языке как доклад на заседании Годичной Сессии петербургских арабистов в СПбФ ИВ РАН.

«Рассказ об Иосифе плотнике» известен по раннему изданию[85]. Перевод этого памятника на русский язык чуть позже, с 8 по 10 апреля 1919 г., выполнил И. Ю. Крачковский для указанного выше сборника[86]. Он также остался неопубликованным кроме незначительного отрывка начала текста в факсимиле[87]. Он также подготовлен к печати Анной Аркадьевной Долининой и должен войти в том трудов И. Ю. Крачковского по христианскому Востоку в серии «Классики отечественного востоковедения» издательской фирмы «Восточная литература»[88].

В одной работе этот памятник фигурировал даже как «история Юсуфа ал-Наджжара»[89], что прекрасно отражает условия эпохи как с точки зрения общей эрудиции в определенных областях, так и цензурных требований.

теля» в чтении и рисунках Исх̣а̄к̣а ибн Абӣ-л-Фараджа, священника и врача, по арабской рукописи Библиотеки Лауренциана во Флоренции, Orient. 387.

[82] Нойа Носеда, С., *О неизвестном эпизоде из арабского апокрифического Евангелия в собрании Амброзианы* // Петербургское Востоковедение. Вып.10. СПб., 2002, с. 351–356.

[83] Noja Noseda, S., *A propos du texte arabe d'un évangile apocryphe de Thomas de la Ambrosiana de Milan* // YAD-NAMA: In memoria di Alessadro Bausani. Vol. I. Islamistica. Roma, 1990, p. 335–341.

[84] Noja Noseda, S., *L'Evangile arabe apocryphe de Thomas, de la Bibliotheca Ambrosiana de Milan* // Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi / Hrsg. A. Vivian. Frankfurt am Main, 1990, p. 681–690.

[85] قصة يوسف النجار *sive Historia Josephi fabri lignarii*. Liber apocryphus ex coduce manuscripto Regiae Bibliothecae Parisiensis... a Georgio Wallin. Lipsiae, 1722.

[86] Долинина, А. А., *Невольник долга*. СПб., 1994, с. 160–161.

[87] Долинина, *Невольник долга*, вклейка между с. 288/289. Фото 15 (ошибочно указано: Евангелие Детства).

[88] Долинина, А. А., *Арабески*. СПб., 2010, с. 319.

[89] Рафиков, А. Х., *Очерки истории книгопечатания в Турции*. Ленинград, 1973, с. 57.

Послание Авгаря, получившее особую известность ок. 1031 г. в свете византийско-арабской конфронтации, и включенное в средневековую арабо-христианскую хронику, в ее составе было издано, переведено и прокоментировано Виктором Романовичем Розеном (1849–1908)[90].

Предполагаемую арабскую версию апокрифического третьего послания св. апостола Павла к Коринфянам, известного также в армянском переводе, безуспешно пытался разыскать Николай Яковлевич Марр (1864/1865–1934)[91].

В возрожденном журнале «Христианский Восток» Мишель ван Эсбрук (1934–2003) опубликовал впервые наряду с армянской и арабскую версию «Хождения Андрея в страну людоедов» в транслитерации с каршуни[92].

Считавшийся новозаветным апокрифом опубликованный И. Ю. Крачковским отрывок из проповеди Ефрема Сирина был идентифицирован еще в 1969 г., но в советской науке это так и осталось неизвестным. Более подробно, с приложением перевода недостававшей части, это излагается в другой статье автора этих строк[93].

Определенную связь с арабской традицией имеет популярное в мусульманской среде Евангелие от Варнавы, известное в итальянской и испанской версиях. В сохранившейся итальянской рукописи XVI в. оно имеет арабские маргиналии, а в 1907 г., тотчас же после английской публикации[94] было переведено на арабский язык[95], что было сразу замечено

[90] Розен, В. Р., *Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского*. СПб., 1883, с. ар. 69–70; 72–73, 387–398.

[91] Марр, Н., *Сборники притч Вардана*. СПб., 1889, ч. 1, с. 573; Его же, *К вопросу о переводах с армянского на арабский язык* // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. Т. 13. Вып. 1. СПб., 1900, с. 035–038.

[92] Van Esbroeck, M., *Les Actes d'André d'après la tradition attribuée à Éphrem* // Христианский Восток. Новая серия. Год 3-й. 2001. Т. 3 (IX). СПб.–М., 2002, с.106–151.

[93] Морозов, Д. А., *Затерянные тексты Ефрема Сирина* // Символ № 55, Париж–Москва, 2009, с. 377–382.

[94] Ragg, L. & L., *The Gospel of Barnabas*. Oxford, 1907.

[95] *Inǧīl Barnābā. Tarǧamat ad-duktūr Ḫalīl Saʻāda*. Al-Qāhira, 1907.

И. Ю. Крачковским[96]. Отклик в России в свое время получило и первое английское издание[97]. Издан в русском переводе памфлет Джона Толанда (1670–1722), чье внимание этот памятник привлек еще в 1718 г.[98] Этому памятнику посвящен целый ряд работ Веры Валерьевны Салтановой[99]. Издан и русский перевод[100].

[96] Крачковский, И. Ю., *Исторический роман в современной арабской литературе* // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Т. 33. СПб., 1911, с. 286; *То же*. Отдельный оттиск, с. 29; Избр. соч. Т. 3. М.–Л., 1956, с. 44.

[97] Труды Киевской духовной академии 3 (1914), прил., с. 475–480.

[98] Толанд, Д., *Назарянин, или иудейское язычество и магометанское христианство* / Пер. В. В. Лазарева, комм. И. Свенцицкой // Английские материалисты XVII в. Т. 1. М., 1967, с. 241–311, 420–428.

[99] Салтанова, В. В., *Евангелие от Варнавы как источник по истории исламо-христианского диалога* // XIX научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. Тезисы докладов. СПб., 1997; *Преобразования сакральной информации в Евангелии от Варнавы* // V Санкт-Петербургские религиоведческие чтения «Музей — хранитель памятников сакральной культуры. Религия и культурная память человечества». Тезисы докладов. СПб., 1997; *К истории написания позднего апокрифа Евангелие от Варнавы* // Международная научно-практическая конференция «Россия, Восток и Запад: традиции, взаимодействие, новации. Тезисы докладов. Владимир, 1997; *К вопросу о происхождении позднеапокрифического «Евангелия от Варнавы»* // Теоретический семинар «Христианская культура на пороге третьего тысячелетия». II научные чтения «Генезис христианства, проблемы исследования». Тезисы докладов. СПб., 1999; *Деистская интерпретация Евангелия от Варнавы* // VII Санкт-Петербургские религиоведческие чтения «Сакральные тексты в истории культуры». Тезисы докладов. СПб., 1999; *Историография исследований Евангелия от Варнавы* // Россия и Арабский мир. Научные и культурные связи. Вып. 4. СПб., 1999б с. 38-44; *Первоисточники доктрины о пророках и пророчестве на основании позднеапокрифического Евангелия от Варнавы* // XX научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. 6–7 апреля 1999 г. Тезисы докладов. СПб., 1999, с. 136–138; *Арабская версия «Евангелия от Варнавы» в истории исламо-христианского диалога* : Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. ист. н. / С.-Петерб. гос. ун-т; СПб., 2000.

[100] *Евангелие от Варнавы* / Перевела с англ. Д. Арибжанова. М., 2005; *Евангелие от Варнавы* / Пер. с англ.; под общ. ред. М. Э. Конурбаева. М., 2007.

Александр Саминский

Эпилог апокрифического «Евангелия детства Спасителя»

в чтении и рисунках Исх̣а̄к̣а ибн Абӣ-л-Фараджа, священника и врача, по арабской рукописи Библиотеки Лауренциана во Флоренции, *Orient*. 387

Арабская рукопись *Orient*. 387 Библиотеки Лауренциана во Флоренции заканчивается колофоном, известным в латинском переводе каталога Ассемани[1]. Из колофона следует, что она была написана Исх̣а̄к̣ом, священником и врачом, в городе Ма̄рдӣне в 1299 г. Это книжица, написанная на бумаге, из 47 нумерованных и двух защитных листов, ограждающих ее с обеих сторон; размеры ее 157x116 мм. Содержит она апокрифическое «Арабское Евангелие детства Спасителя» с добавлением пересказа последующих событий и благодаря своей дате является древнейшим дошедшим да нас примером этого произведения[2]. Текст ее поясняют многочисленные рисунки, так что, помимо своей древности, она является единственным иллюстрированным христианским апокрифом среди дошедших до нас книг христианского Востока и Византии[3].

Место возникновения рукописи, город Ма̄рдӣн, близ сирийской границы сегодняшней Турции, принадлежал к области ал-Джазӣра, охватывавшей северную Месопотамию и со-

---

[1] Assemanus, S. E., *Bibliothecae Mediceai Laurentianae et Palatinae codicum mss. Orientalium catalogus*. Florentiae, 1747, p. 72–73, № XXXII. « <...> Sabbato die decima quarta mensis Sciabat (Februarii) anno Alexandri millesimo sexcentesimo decimo : quem exaravit servus confidens in miserationibus Domini sui Isaac, ben Abi Alpharagii, ben Isaac, ben Presbyteri, Medici in urbe Marde custodita. Sit Deo gloria».

[2] Скогорев, А. П., *Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя*. СПб., 2000, с. 363.

[3] Редин, Е. К., *Миниатюры апокрифического арабского Евангелия Детства Христа, Лаврентианской библиотеки во Флоренции* // Записки Императорского Русского археологического общества. Т. 7. Вып. 1–2. Новая серия. СПб., 1894, с. 55.

седние притоки Евфрата и Тигра. В XII–XIII в. ал-Джазӣра переживала всесторонний подъем, причем благодаря веротерпимости ее мусульманских правителей в ней процветало как исламское, так и христианское искусство[4]. Мāрдӣн был одним из ее видных политических и культурных центров[5]. Некоторые сирийские иллюстрированные рукописи из средневековых монастырских библиотек Мāрдӣна и те, что написаны в близлежащих местах ал-Джазӣры и даже в нем самом, дошли до наших дней[6]. Но ни с одной из них у флорентийских рисунков нет ничего общего. Далеки они также от исламской книжной миниатюры, возможно, создававшейся в тех же городах, что и христианские рукописи, и порой оказывавшей определяющее влияние на их эстетику[7]. Причина такого отличия, вероятно, в том, что цветение культуры области было заморожено мон-

---

[4] Ettinghausen, R., Grabar, O., Jenkins-Madina, M., *Islamic Art and Architecture 650–1250*. New Haven / London, 2001. Карта на с. 184–185, описание области и ее краткая история на с. 217. Leroy, J., *Les Manuscrits syriaques à peintures*. Paris, 1964, p. 435.

[5] Minorsky, V., *Mārdīn* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition / Edited by Bosworth, C. E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P., Lewis, B., Pellat, Ch. Vol. VI. Leiden, 1991, p. 539–541. В Мāрдӣне была епикопская или даже митрополичья кафедра. В приписке 1153 года к монофизитской рукописи XI в., сборнику изречений святых отцов (Memré) епископ Мāрдӣна Иоанн, впоследствии ставший его митрополитом, сообщает, что он подарил эту книгу монастырю Мāр Анания в Мāрдӣне. С 1207 г. Мāр Анания — резиденция яковитского патриарха. Leroy, 1964, p. 313, 371.

[6] В монастырских библиотеках Мāрдӣна некогда находились Евангелие Национальной библиотеки в Париже Syr. 33, VI века, монофизитский сборник изречений святых отцов в Патриаршей библиотеке в Ḥомṣе, XI века, сборник проповедей для литургического употребления монофизитской Церкви *Sachau* 220 в Берлине, XII–начала XIII века, Евангельские чтения из Дейр аз-За‘фарāн, около 1250 года, Евангельские чтения Епископии Сирийской Православной Церкви в Мāрдӣне, около середины XIII в. Берлинская рукопись, и еще, возможно, Евангельские чтения Британского музея в Лондоне, *Add*. 7170, ок. 1220 г., были написаны в самом Мāрдӣне. Leroy, 1964. Index des manuscrits cités. Краткий перечень рукописей, написанных в соседних важных центрах ал-Джазӣры см. в заключении той же книги, на с. 434.

[7] Buchthal, H., *“Helenistic” Miniatures in Early Islamic Manuscripts* // Ars Islamica. VII. 1940, p. 125–133. (Reprinted in Buchthal, H., *Art of the Mediterranean World A.D. 100 to 1400*. Washington, 1983, p. 1–10.) Idem., *Three Illustrated Hariri Manuscripts in the British Museum* // The Burlington Magazine 77 (1940), p. 144–152. (Repr. in Buchthal, 1983, p. 11–17). Ettinghausen, R., *La Peinture arabe*.

гольским завоеванием, завершившимся взятием Багдада в 1258 г.[8] Все украшенные изображениями сирийские и исламские книги ал-Джазӣры возникли до этого времени. Своеобразие рисунков, таким образом, может быть связано с их более поздним происхождением и, соответственно, совсем другими обстоятельствами возникновения.

Как единственный уцелевший иллюстрированный апокриф восточнохристианского мира и Византии рукопись на исходе XIX столетия привлекла внимание Е. К. Редина, который опубликовал бóльшую часть ее рисунков в копиях Д. В. Айналова[9]. Изображения канонических сюжетов как и без того известных Редин обошел, за исключением только Рождества Христова, необходимого в повествовании о детстве Христа. Именно такие изображения будут главным предметом нашего внимания, хотя и не по той причине, что публикация Редина их не коснулась. Некоторые из этих рисунков по отдельности воспроизводились в общих трудах по христианской иконографии и по истории иллюстрированной книги[10]. Их подлинное значение, однако, выясняется только в связи с их положением в тексте и друг с другом, а еще в тех особенностях изображений, которые отличают их от обычного подхода к этим сюжетам.

Текст Флорентийской рукописи Редину не был известен. В своей работе он опирался на латинский перевод апокрифа, восходящий к другой, к сожалению, утраченной арабской рукописи[11]. Повествование в ней, как и следует Евангелию дет-

---

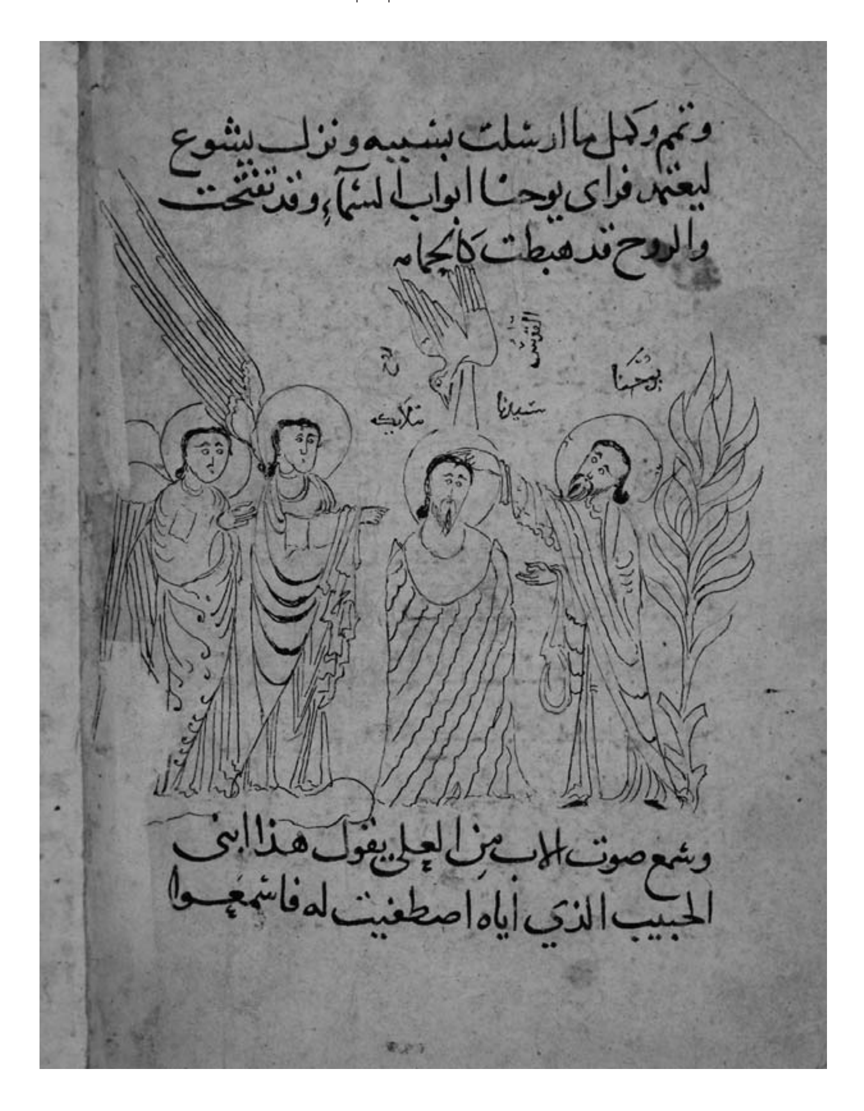
Genève, 1977, p. 96; Ettinghausen, Grabar, Jenkins-Madina, 2001, p. 257–262, 293. Leroy, 1964, p. 280–313, 434–435.

[8] Ettinghausen, 1977, p. 135; James, D., *Arab Painting*. Edinburgh / London, 1978, p. 31.

[9] Редин, 1894, с. 55–71.

[10] Millet, G., *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*. Paris, 1916, p. 220, 424. Figs. 185, 448; Arnold, Th. W., *The Old and New Testaments in Muslim Religious Art*. London, 1932, вклейки между с. 12 и 13; Diringer, D., *The Illuminated Book, Its History and Production*. London, 1958, вклейка IV 8a между с. 208 и 209; 2-е изд. New York / Washington, 1967, вклейка III 8a между с. 144 и 145.

[11] *Euangelium Infantiæ. vel liber apocryphus de Infantia Servatoris*. Ex Manuscripto edidit, ac Latina versione & notis illustravit Henricus Sike. Trajecti ad



Илл. 1: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 35v. Крещение Христа

ства, доходило до Крещения Христа, на чем, соответственно, останавливается и перевод, а в нашей оно идет дальше, пересказывая Евангелие до конца и добавляя к нему Сошествие Святого Духа на апостолов из начала Деяний. Именно к этой, заключительной части и относятся рисунки, рассматриваемые в нашей работе. Представляют они, соответственно, уже не апокрифические события детства Спасителя, но начало Его служения, Распятие, Воскресение, явления ученикам до Вознесения и Пятидесятницу. Апокрифические добавления к этому оставлены без иллюстраций, за исключением трех, которые, однако, так подчинены главному течению событий, что совсем не мешают его ходу. Как представлялось это течение автору, мы и надеемся проследить. Задача эта, разумеется, была бы для нас невыполнима без участия Д. А. Морозова, который, по нашей просьбе, перевел текст на страницах с иллюстрациями и сделанные на них надписи[12]. Полное издание арабского текста рукописи, его перевод и исследование, выпущенное не так давно иерусалимскими францисканцами, к сожалению, осталось за пределами нашего внимания при подготовке этой работы[13].

Иллюстрации заключительной части книги включают в себя четырнадцать сюжетов: 1) Крещение Христа; 2 и 3) Его искушения диаволом в двух рисунках апокрифического характера несмотря на каноничность сюжета; 4) Брак в Кане Гали-

---

Rhenum, M.D.C.XCVII [Utrecht, 1697]. Tischendorf, C., *Evangelia Apocrypha*. Lipsiae, 1853, p. 171–202. История издания и переводов «Арабского Евангелия детства» прослежена в кн.: Скогорев, 2000, с. 361–364. Следом, на с. 364–410 помещается русский перевод, выполненный А. П. Скогоревым по латинскому изданию Тишендорфа.

[12] В переводах, по сообщению их автора, «сознательно выдержан максимально возможный буквальный характер, с сохранением дефектов оригинала». Цитируя эти переводы, мы, разумеется, сохраняем их в полной неприкосновенности. Своим знанием Флорентийской рукописи и ее библиографией мы также обязаны Д. А. Морозову. Кроме того, по мере продвижения нашей работы, мы многократно прибегали к его помощи и безотказно получали ее. Пользуемся случаем, выразить ему нашу глубокую признательность.

[13] Provera, M., *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il Ms Laurenziano Orientale (n. 387)*. Gerusalemme, 1973. На эту книгу нам любезно указал Н. Н. Селезнев. Мы рады высказать ему нашу благодарность.

лейской; 5) Распятие; 6) Положение во гроб; 7) апокрифическое заключение Иосифа Аримафейского[14] в темницу; 8) Воскресение; 9) Явление мироносицам; 10) апокрифическое явление Христа Иосифу (Аримафейскому?); 11) Явление Христа одиннадцати ученикам в Галилее; 12) Уверение Фомы; 13) Вознесение; 14) Сошествие Святого Духа. Мы не располагаем фотографиями страниц с искушениями Христа, еще одной — с Иосифом, заключенным в темнице, и не воспроизводим Айналовские копии этих рисунков у Редина[15], так как не знаем, в каком отношении к тексту они находятся. Напротив, в наши заметки включены две страницы с рисунками, опубликованными Рединым, — Положением во гроб и Явлением Христа Иосифу, так как в данном случае текст не только помогает исправить ошибки и разрешить недоумения первой публикации, но является необходимым для целостного понимания цикла.

Письмо и рисунок

Соотношение письма и рисунка в рукописи Исх̣а̄ḳа обнаруживают в них неразрывное целое. На странице с Крещением (л. 35 об.), первой иллюстрацией интересующей нас части книги, письмо над рисунком, останавливается на середине строки словами: «и Дух спустился как голубь»[16]. И тут же следует изображение голубя, спускающегося стремглав на Христа (илл. 1). Ангелы на рисунке, вместо того, чтобы, как всегда в «Крещении», поклоняться Христу, почтительно пряча руки под одеждами, стоят прямо, причем первый, наделенный особенно внушительной статью, со взметнувшимися даже выше голубя крыльями, обращается ко Христу властным жестом. Твердые, густо наведенные дуги складок и особенное, выступающее вперед лицо еще больше отличают его среди осталь-

[14] Д. А. Морозов, читая надпись на этом рисунке по копии Д. В. Айналова, комментирует ее так: «Иосиф в ар-Рамле», но в оригинале, скорее, из «ар-Рамли», как на фотографии страницы с Положением во гроб.

[15] Редин, 1894, с. 69–70.

[16] Полный текст над миниатюрой: «“<...> и заверши и исполни то, по причине чего Я послан”. И спустился Иисус, чтобы креститься, и увидел Иоанн врата неба, и вот они раскрылись, и Дух спустился как голубь».

ных участников сцены. Он, явно, ее главный деятель. А тело Христа, словно чтобы не мешать этому впечатлению, не только не просвечивает через воду, но и там, где выступает над ней, скрыто одеждой по шею. Под ногами ангелов, вместо обычного изображения гористого берега Иордана помещена неопределенная полоса, зыбкими очертаниями напоминающая облако, и снизу в нее входят верхушки букв письма, находящегося под рисунком. В этих двух строках написано: «и услышал (Иоанн) голос Отца с высоты, говорит: Это Сын Мой возлюбленный, которого Я избрал, Его же слушайте». Верхняя из них завершается словами: «это Сын Мой», и как раз над ними облачная полоса расступается, давая место верхушкам букв.

Первый ангел здесь, таким образом, выступает олицетворением «голоса Отца, (раздавшегося) с высоты» или даже его Источником. Зыбкая полоска под ногами ангелов оказывается, действительно, не чем иным, как облаком. Событие же в целом предстает самым наглядным образом как встреча земли с небом. Божественное участие в нем нигде больше, во всем искусстве византийского мира, включая христианский Восток, не явлено с такой силой[17].

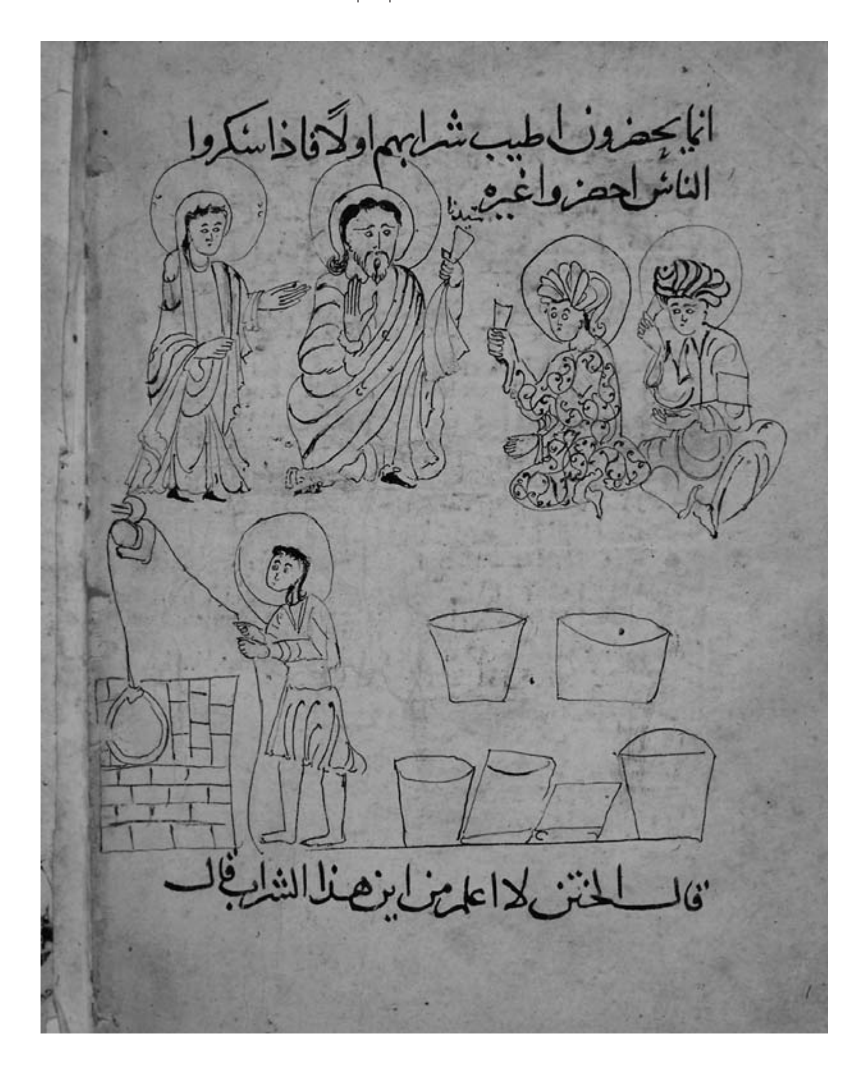
Пропуская недоступные нам страницы с Искушениями Христа в неожиданно апокрифических рисунках,[18] мы переходим к изображению Брака в Кане Галилейской (л. 36 об., илл. 2). Над рисунком здесь написано: «они приносят приятнейшее их питие сначала, а когда опьянеют люди, приносят другое». Письмо опять многозначительно останавливается около середины строки, опускаясь к поднятой навстречу руке Христа, которая, в отличие от всех известных изображений Брака в Кане, сжимает рог с этим «другим питием»[19]. Богоматерь вместо того, чтобы сидеть, как обычно, рядом с Христом, прося о чуде, стоит, указывая вперед как знак того, что это «питие» и есть самая суть происходящего, а другие участники пира посажены на землю, то есть значительно ниже Христа, чтобы главный мотив выделялся с полной ясностью.

---

[17] Надписи на рисунке: «Дух Святой», «Иоанн», «Господь наш», «ангелы».

[18] Редин, 1894, с. 69.

[19] Надпись над рогом, возле нимба Христа: «Господь наш».



Илл. 2: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 36v.
Брак в Кане Галилейской

В нижнем ярусе рисунка помещаются водоносы, ожидающие наполнения, и фигура, тянущая на блоке воду из колодца. И подо всем этим идет строка: «Сказал жених: “Не знаю, откуда это питие”. Сказал». Изображение прямо отвечает на это недоумение, что, вот, это питие — из колодца, и однако не вода, но наивкуснейшее вино. Евхаристический, провиденциальный смысл события, передан здесь опять-таки с беспримерной ясностью.

Так же напрямую связан текст с изображением в следующих, вспроизводимых нами рисунках: Распятии (л. 39), Положении во гроб (л. 39 об.) и Воскресении (л. 41 об.). Над Распятием, помещенном внизу страницы письмо заканчивается словами: «распяли Его на куске дерева с двумя разбойниками: один из них двоих справа от Него, а другой слева от Него» (илл. 3)[20]. На странице с Положением во гроб, также находящемся внизу, говорится: «И когда было время заката, пошел Иосиф (Аримафейский) к Пилату и попросил у него тело Его, и он согласился на это, и отдал ему Его, и завернул Его в новые одежды и умастил Его миром и алоэ, миро же то самое, которое подарили Ему волхвы во время рождения Его, потому что Мария сохранила его до того времени, и умастил Его и завернул Его и положил Его в новую гробницу, которая была у Иосифа в выдолбленном месте» (илл. 4)[21]. (Редин, не имея здесь подспорьем латинский текст, полагал, что рисунок изображает посещение гроба Христа одним из апостолов[22]). Столь же необычная редакция Воскресения, где Христос, стоя на гробе, принимает поклонение ангелов, сопровождается строкой: «И когда встал Иисус из гробницы, поклонились ему все ангелы» (илл. 5)[23].

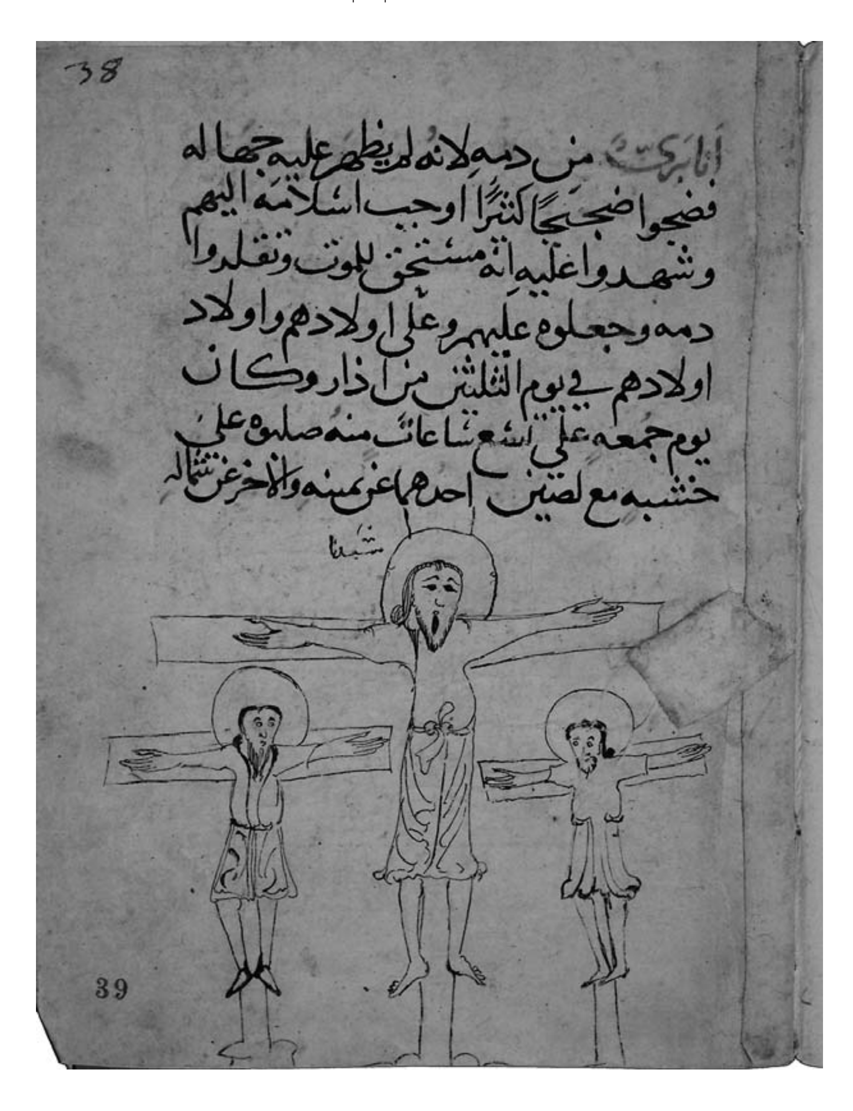
---

[20] Полный текст: «я невинен в Его крови, потому что Он ... И зашумели шумом многим, который заставил выдать Его им. И свидетельствовали против Него, что Он заслуживает смерти, и приняли на себя кровь Его и сделали ее на них и на детях их и детях детей их в день тридцатый а<u>з</u>āра (марта), и был день пятницы, в девять часов из него распяли Его на куске дерева с двумя разбойниками: один из них двоих справа от Него, а другой слева от Него». Надпись на рисунке: «Господь наш».

[21] Надписи на рисунке: «Иосиф из ар-Рамли», «гроб».

[22] Редин, 1894, с. 70.

[23] Полный текст: «из ночи, которая первого нӣсāна (апреля) произошло



Илл. 3: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 39r.
Распятие


فلما كان وقت الغروب مضى يوسف
الى فيلاطوس وسأله جسده فأجابه الى
ذلك وسلمه اليه فكفنه باثواب جديده وطيبه
بالمر والصبر فاما المرفوص الذي اهداه اليه
المجوس وقت ولادته لان منهم كانت حفظته
الى ذلك الوقت وحنطه وكفنه ووضعه
في قبر جديد كان ليوسف في منقوره

Илл. 4: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 39v.
Положение во гроб

Учитывая эту до сих пор неизменную скрупулезную точность, обескураживающей неожиданностью, на первый взгляд, выглядит то, что места, оставленные писцом для двух следующих изображений, художником перепутаны. Над изображением Явления Христа мироносицам (л. 42) написано: «и (ангелы) возблагодарили Бога за победу, которая произошла у людей от Его рук, и воскрешение Им всех адамовых, и увидели Его стражи, а Он уже воскрес, и их печати и их крепления как есть, и пошел Иисус к Иосифу, и Он поднялся в воздух на пятнадцать обхватов с Его дверями/[пеленами][24] и печатями, и заметили (?) Иосифа» (илл. 6). А на странице с апокрифическим Явлением Христа Иосифу в темнице (л. 43) идут строки: «и Мария, мать Клеопы, и Мария, сестра Лазаря, и Мария жена Иосифа, и она та, которая была до матери Иисуса, и Мария, мать двух сыновей Зеведея Иакова и Иоанна, и Фрӯʻāса (!?), сестра Марии, мать Иоанна младшего, и когда увидел их Иисус, встретил их, а они подумали, что это садовник сада, и сказали: “О господин мой, что сделали стражи с Иисусом?”. Сказал им Иисус: “Мир вам, не пугайтесь, Я Иисус”» (илл. 7). Путаница в расположении рисунков тем более странна, что писец и художник этой рукописи, судя по многим признакам, одно лицо. Рисунки сделаны теми же коричневыми чернилами и тростью, что письмо, и взаимопроникновение текста и изображения на предыдущих страницах, кажется, было бы невозможно, если бы они принадлежали разным людям. Наконец, ошибки можно было бы устранить, смыв рисунки, попавшие не на свои места, и восстановив их там, где должно. Напрашивается вывод, что перестановка была умышленной, и причину ее подсказывает композиционное подобие двух сцен, оказавшихся благодаря ей рядом, на одном развороте, и притом прямо напротив друг друга — Воскресения как поклоне-

---

сотрясение великое, и спустились ангелы к гробнице Иисуса и стали ряд за рядом как будто они прислужники перед царем, и Гавриил спустился с неба, как молния, и стали сторожа, как мертвые, от страха. И когда встал Иисус из гробницы, поклонились Ему все ангелы». Надпись на рисунке: «Господь наш».

[24] Пояснение Д. А. Морозова: «Вместо “дверями” (что читается совершенно однозначно) можно реконструировать, по-другому поставив диакритику, “одеждами” или “тканями”, что, вероятно, и имелось в виду».

ния ангелов восставшему из гроба Христу и Явления Христа мироносицам, где Ему приходится настойчиво заявлять о Себе еще колеблющимся в сомнении женам[25]. Стоя на крышке гроба так же, как на соседней миниатюре, только здесь почти скрытой от жен растительностью, Христос указывает им на Себя пальцем, а они, слегка наклоняясь вперед, то есть как бы стремясь к Нему, одновременно в противоположном движении сомнения поднимают головы. Извилистое растение между ними и Христом как раз посередине изображения, клонящееся то в одну, то в другую сторону, прячущее от них Спасителя и на Него указывающее, эмблематически передает противоречивые чувства, владеющие мироносицами. Подобие двух композиций, находящихся рядом на одном развороте, и контраст их содержания в отношении одного и того же события, воскресения Христа, превращает их в диптих, связанные меж собой части одного сложного целого. Воскресшего Спасителя встречают и ангелы, и люди, одни — преклонением, других Ему приходится уверять. Воскресение представлено, таким образом, и в своем космическом значении, и в земном, историческом виде. Похожим образом передает его миниатюра сирийской рукописи Евангельских чтений из Дейр аз-За‘фара̄н, близ Ма̄рдӣна, созданной около 1250 г.[26] На ней также мироносиц встречает не ангел, как обычно, но сам Христос, указывая, в этом случае, на пелены, лежащие в пустом гробе. Перед гробом, внизу изображения, скрючились «мертвые от страха» сторожа, и наверху, по сторонам Христа, стоя рядами, как «прислужники перед царем», перед ним склоняются ангелы. По замечанию Ж. Леруа, эта миниатюра совершенно исключительна. В диптихе флорентийской рукописи она, однако, находит свое подобие. Арабское Евангелие детства Христа могло быть одним из ее источников.

Уступив свое место на странице встрече мироносиц с Христом и ради этого отодвинувшись на следующий разворот, изображение апокрифического Явления Христа Иосифу отличается также заметно меньшими размерами, вполне обнаруживая свое второстепенное значение по отношению к глав-

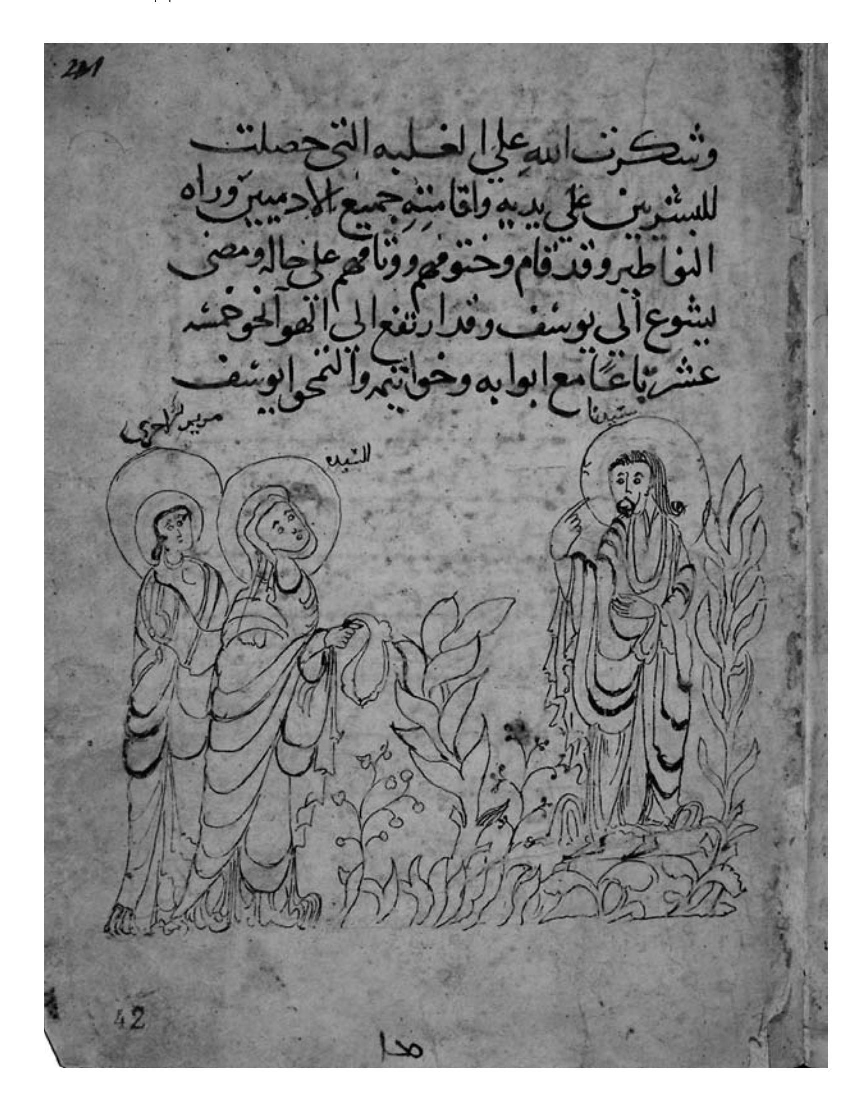
[25] Надписи на рисунке: «Господь наш», «Госпожа», «Мария другая».

[26] Leroy, 1964, p. 379, pl. 132, 2.

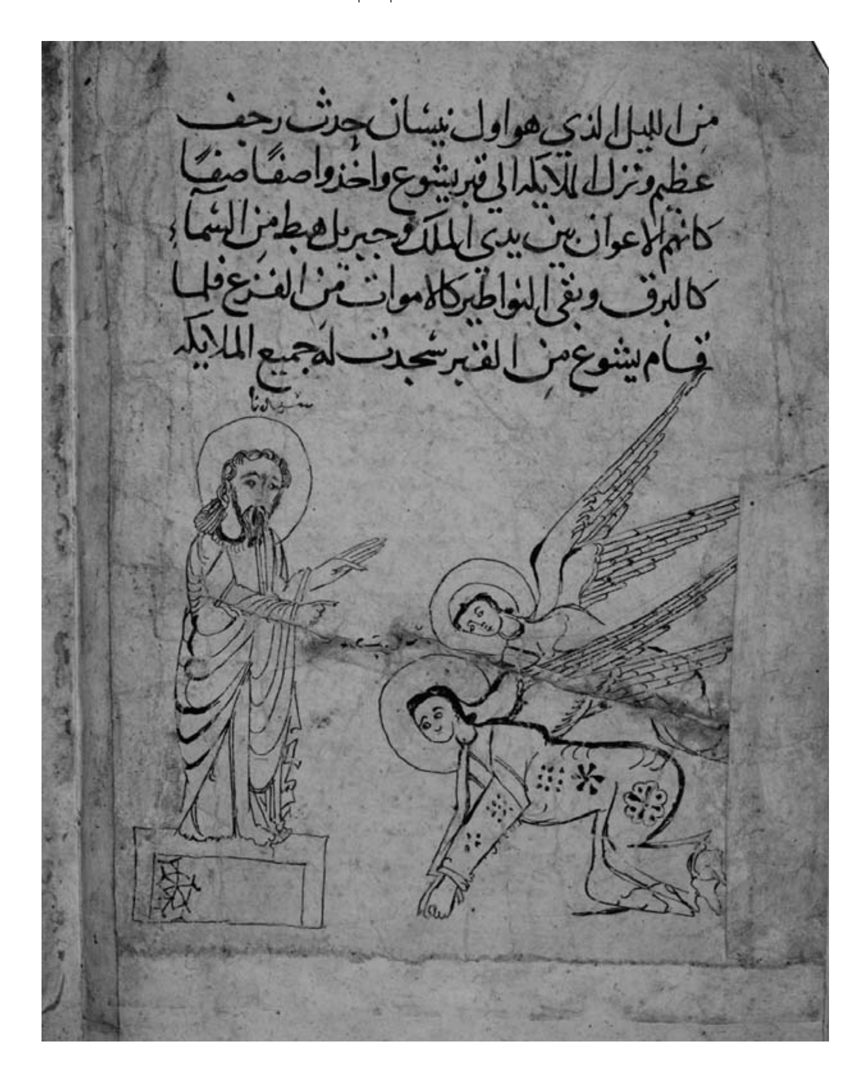
ным, каноническим событиям повествования. Мало того, Христос здесь единственный раз после Крещения предстает без усов и бороды, и с совсем особенной прической, — совершенно непохожим на все прочие изображения Своей зрелости в заключительной части книги, так что и в этом отношении сцена выпадает из общей последовательности рисунков. Неудивительно, что Редин, не имея возможности прочесть арабские надписи, принял эту фигуру Христа за женскую. Надпись, однако, удостоверяет, что это «Господь наш», только почему-то неожиданно в виде юноши.

Два следующих рисунка, с каноническими сюжетами, Явление Христа одиннадцати ученикам в Галилее и Уверение Фомы, опять идут на одном развороте (лл. 45 об.–46), и размеры их увеличиваются, указывая и таким способом на возвращение в главное русло повествования (илл. 8–9). Эти изображения нигде больше, во всем византийском и восточно-христианском искусстве, не соседствуют друг с другом, так как относятся к событиям, взятым из разных Евангелий: встреча в Галилее — у Матфея (28, 16–20), случай с Фомой — у Иоанна (20, 26–29), — которые и в календарных чтениях приходятся на далеко отстоящие друг от друга дни. К тому же, и последовательность событий, по каноническому изложению, представляется обратной (ср. Мк 16, 14). В соединении их, следовательно, автору рукописи опереться было не на что, и текст ее, в этом месте опять довольно сбивчивый, отнюдь не требовал от него этого. Между одним и другим событием там нет никакой причинно-следственной связи[27], и слова, которые, собственно, составляют сюжет этих изображений, в обоих

[27] Лл. 45–46 об.: «... Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, в место, которое обещал им (конец л. 45) и увидели Его, и насладился (!) лицезрением Его, они, и жены, которые были с ними воскресным днем все. И когда было воскресное утро, вошел в Иерусалиме в (конец л. 45 об.) горницу, где были Его ученики до того, как был Он, и Мария, и те, кто уверовали в Христа, оставались в пещере, молясь у гробницы Иисуса. И показался апостолам на следующий воскресный день в горнице и сопровождал апостолов, когда они шли на кладбище. И когда двери горницы были заперты, стало правдивым и истинным для Фомы Его воскресение. (Конец л. 46) И сказал ему: «Ощупай мой бок», и он видел их утрату. И стало истинным для них Его воскресение...».



Илл. 6: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 42r.
Явление Христа мироносицам



Илл. 5: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 41v.
Воскресение

случаях помещены писцом вне разворота, занятого рисунками. Фраза: «одиннадцать же учеников пошли в Галилею, в место, которое обещал им», — предваряет этот разворот, обращение Христа к Фоме и ответное действие ученика: «И сказал ему: “Ощупай Мой бок”, и он видел их утрату» — следует после него. Связь рисунков, таким образом, несомненно умышлена — это вмешательство в текст, его толкование, а не покорное следование за ним.

И «Явление одиннадцати в Галилее», и «Уверение Фомы», как правило, — центрические композиции, с Христом посередине и учениками по сторонам. Здесь они, однако, устроены по-другому, причем, по возможности, одинаково: Христос один или с Фомой возвышается справа, слева в два ряда стоят ученики. Несмотря на то, что текст на странице с Уверением упоминает очень важное для этой истории и непременно изображаемое обстоятельство — запертые двери горницы, на рисунке нет и намека на помещение, в котором происходило действие. Наоборот, положение Христа и Фомы как будто предполагает холм — нечто подобное скале, на которую поставлен Христос в соседней сцене. Подобие композиций, как видно, было более важной задачей, чем даже, казалось бы, необходимая подробность сюжета. Относительно же галилейской встречи, текст рукописи, ни также канонический текст Матфея, не говорит, что Христос там показался ученикам, стоя на скале. Изображения этого Явления, как мы уже сказали, помещают Его среди них. В нашем случае, однако, рассматривая рисунок так, как идет арабское письмо, справа налево, взаимное положение Христа и учеников дает нисходящее движение, которое плавно переходит в следующее изображение и последовательно им продолжается. Два рисунка на одном развороте опять, как перед тем Воскресение и Мироносицы перед Спасителем, составляют целое — диптих из самостоятельных, но связанных одной мыслью частей. Соотношение этих рисунков с текстом показывает, что именно имел здесь в виду автор. Над «Встречей в Галилее» идут строки: «и увидели Его, и насладился (!) лицезрением Его, они, и жены, которые были с ними воскресным днем все». А над рисунком с Фомой: «И когда двери горницы были заперты, стало правдивым и истинным для Фомы Его воскресение». Обе сцены, таким обра-

зом, представляют, собственно, не события сами по себе, а чувства по поводу Воскресения, его радостное переживание и горячее исповедание[28].

В каноническом изложении, по вознесении Христа, ученики «изыдя, разгласили (об этом) повсюду» (Мк 16, 20), и «возвратились в Иерусалим *с великой радостью*» (Лк 24, 52). В Флорентийской же рукописи о вознесении говорится так: «И поднялся на небо в их сторону, и закрыла Его туча, и скрылся от них[29]. *И вернулись печальные, плача,* когда Он разлучился с ними». При этом под рисунком помещена именно та фраза, что относится к апостолам, — о плаче и печали разлуки (л. 47, илл. 10). Первая же, словно не имеющая прямого отношения к делу, оставлена на предыдущей странице.

Композиция рисунка, очевидно, черпает из трех источников. *Сидящим* в световом ореоле, Христос является в видениях ветхозаветных пророков и Вознесении[30]. Ангелы, *стоящие* с Его изображением на диске, подобно слугам с портретом господина, известны в композиции «Архангельский собор». Три фигуры внизу повторяют апостолов в Преображении — спящего Иоанна посередине и Петра и Иакова по сторонам[31]. Дойдя до конца земной жизни Христа, автор рукописи соединяет ветхозаветные и новозаветные теофании с вероучительным образом ангельской стражи, неотлучной от Христа, с особенным пафосом выражая таким образом свое исповедание. Но едва ли не самое видное место после Христа он отводит сидящему по-восточному на земле, припадая к ней лицом, мо-

---

28 Надписи на первом рисунке — «Господь наш», «ученики», на втором — «Господь наш», «Фома», «ученики».

29 Ср. Деян 1, 9.

30 Ср. особенно фронтиспис греческой рукописи Библиотеки Марчиана в Венеции, Z 540; См.: Galavaris, G., *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*. Wien, 1979, fig. 79.

31 По пояс, как здесь крайние фигуры, изображены все три апостола на миниатюре конца XIII века из греческой рукописи в Музее П. Гетти, в Лос Анжелесе (Ms. Ludwig II 5; 83.MB.69). См. Buchthal, H., *An Unknown Byzantine Manuscript of the Thirteenth Century* // The Connoisseur 155 (1964), p. 217–224. Repr. in: Buchthal, H., *Art of the Mediterranean World A.D. 100 to 1400.* Washington, D.C., 1983, p. 150–156; *Byzantium Faith and Power* (1261–1557) / Ed. Evans, H. C. New York, 2004, nr. 169.

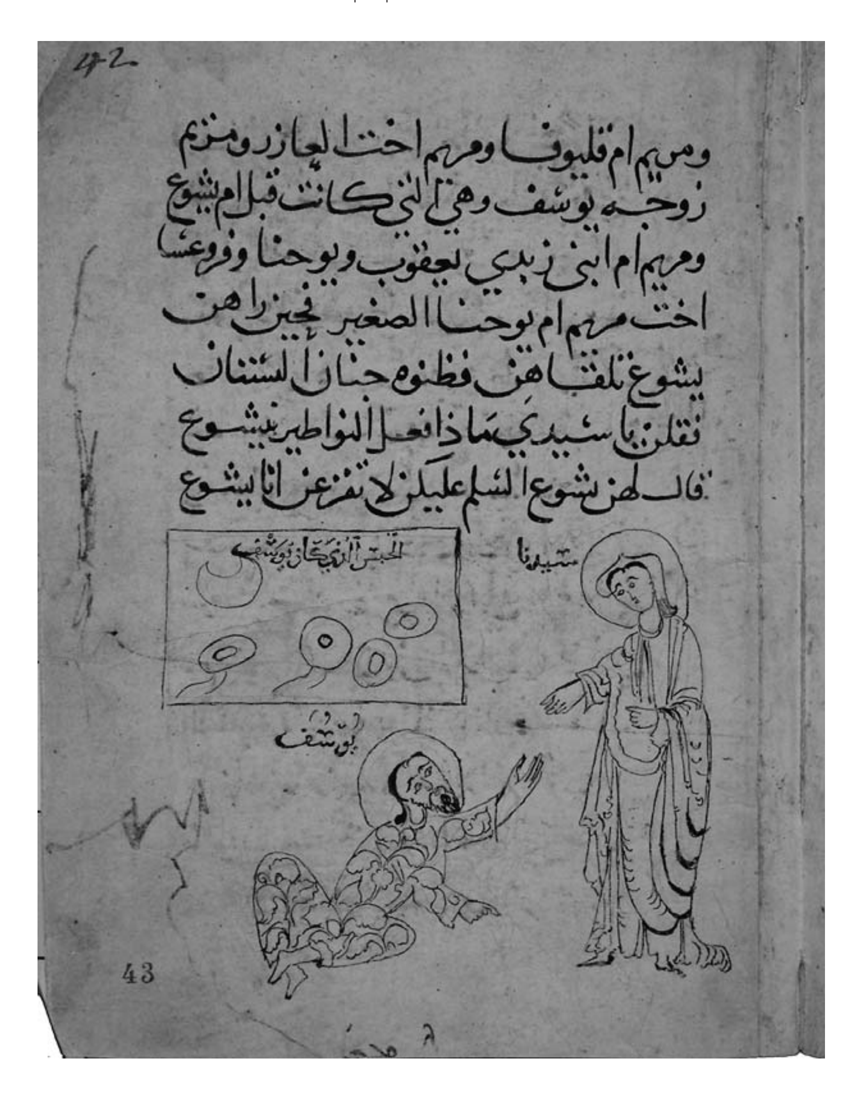
лодому апостолу со спрятанными под одеждой руками. Рот у него открыт, зрачки широко открытых глаз скошены вниз. Размерами он чуть не вдвое превосходит соседей. Причину такого отличия этой фигуры можно объясить только одним обстоятельством: ее положение более всего подходит для выражения скорби расставания со Спасителем, о которой говорится в первой строке под рисунком. Иначе дремлющий Иоанн вряд ли бы оказался значительней Петра, главного свидетеля Преображения. Апостол справа от юноши поднимает обе руки в ритуальном жесте, который мог бы означать приветствие, но так же и плач, и его приподнявшиеся брови и печально опущенные зрачки заставляют остановиться именно на этой мысли. Недаром положение этих зрачков напоминает Иосифа в Положении во гроб. Так же и у апостола напротив, пламенно указывающего на Христа, левый зрачок, однако, опустился на нижнюю ресницу. Но, мало того, разлука печалит и Христа, и даже, кажется, ангелов. Шея Спасителя склонена и вытянута, будто Он всматривается во что-то, отодвигающееся вдаль, брови идут крупными тревожными волнами, под левым глазом чернеет полоской тень. Левая ладонь вместо того, чтобы придерживать книгу, помещается перед ней, так что вместе положение рук похоже на ритуальный жест скорби. У правого от Христа ангела длинные до висков брови, поднимаясь постепенно к внутренним углам, на концах вдруг переламываются или круто загибаются вниз. У левого ангела глаза покривились, брови сдвинулись сторону, нижние веки дополнительно обозначились резкой тенью. Печаль кажется причиной всех этих особенностей[32].

На другой стороне того же листа помещаются еще две с небольшим строки письма и относящийся к ним заключительный рисунок с надписью «ал-Пентекости» — Пятидесятница (л. 47 об., илл. 11)[33]. Текст лаконичен: «Воскресным

---

[32] Надписи на рисунке, рядом с ангелами: «ангел», «ангел». Надпись над миниатюрой «Господь наш возносится на небо», как думает Д. А. Морозов, сделана «очень неумелой рукой, века XVI–XVII».

[33] Эта надпись идет отвесно между апостолами. Над кругами по сторонам голубя — «солнце», «луна». Сбоку надпись XVII–XVIII века: «Спускается Дух Святой на учеников».



Илл. 7: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 43r.
Явление Христа Иосифу в темнице

утром низошел Святой Дух на учеников, и были одарены даром, и обогатили (?) многих, и уверовали (?) многие»[34]. Все обстоятельства события, названные в Деяниях апостолов (2, 1–13) и непременные при изображении, здесь не упомянуты: ни что апостолы находились в доме и сидели, ни языки пламени, разделившиеся у них на глазах и почившие на голове каждого, ни народы, удивленные их внезапным многоязычием. Но, опуская все это, автор рисунка руководствовался отнюдь не текстом. За образец себе он взял византийскую композицию Вознесения, от которой недаром отказался в предыдущем изображении. Как в Вознесении, апостолы у него смотрят вверх, поднимают и запрокидывают головы, оживленно жестикулируют. Именно в этом основное отличие рисунка даже от такого, исключительного изображения Пятидесятницы, как в сирийском Евангелии Раввулы 586 года, где ученики тоже стоят, и с неба слетает голубь[35]. В Византии, основываясь на рассказе Деяний, в Вознесении видели также обетование и образ Второго Пришествия Христа (1, 9-11). С этой мыслью его помещали в куполе или на алтарном своде храма, окрашивали в радостные тона на иконах и миниатюрах и наделяли апостолов в нем особенным вдохновением. Именно в таком значении новой, радостной встречи и прибег к нему автор рисунка, поставив, однако, на место Спасителя голубя, как он спустился на Христа при Его крещении в Иордане на первой иллюстрации интересующей нас части книги. Действительно, радость преобладает среди апостолов этой Пятидесятницы. Особенно ясно отмечены ей лица Павла и Петра, по сторонам спускающейся надписи, во главе остальных, и двух учеников сразу за Петром. Еще один, за ними, в умилении протягивает вперед обе руки так же, как четвертая фигура в изображении Встречи в Галилее, когда, как поясняет текст, ученики «увидели Его, и насладились лицезрением Его». Печаль Вознесения-

[34] Полный текст между двумя последними рисунками книги выглядит так: «И вернулись печальные, плача, когда Он разлучился с ними, и оставались десять дней, и когда было двадцатое из аййāра (мая, конец л. 47) воскресным утром низошел Святой Дух на учеников, и были одарены даром, и обогатили (?) многих, и уверовали (?) многие».

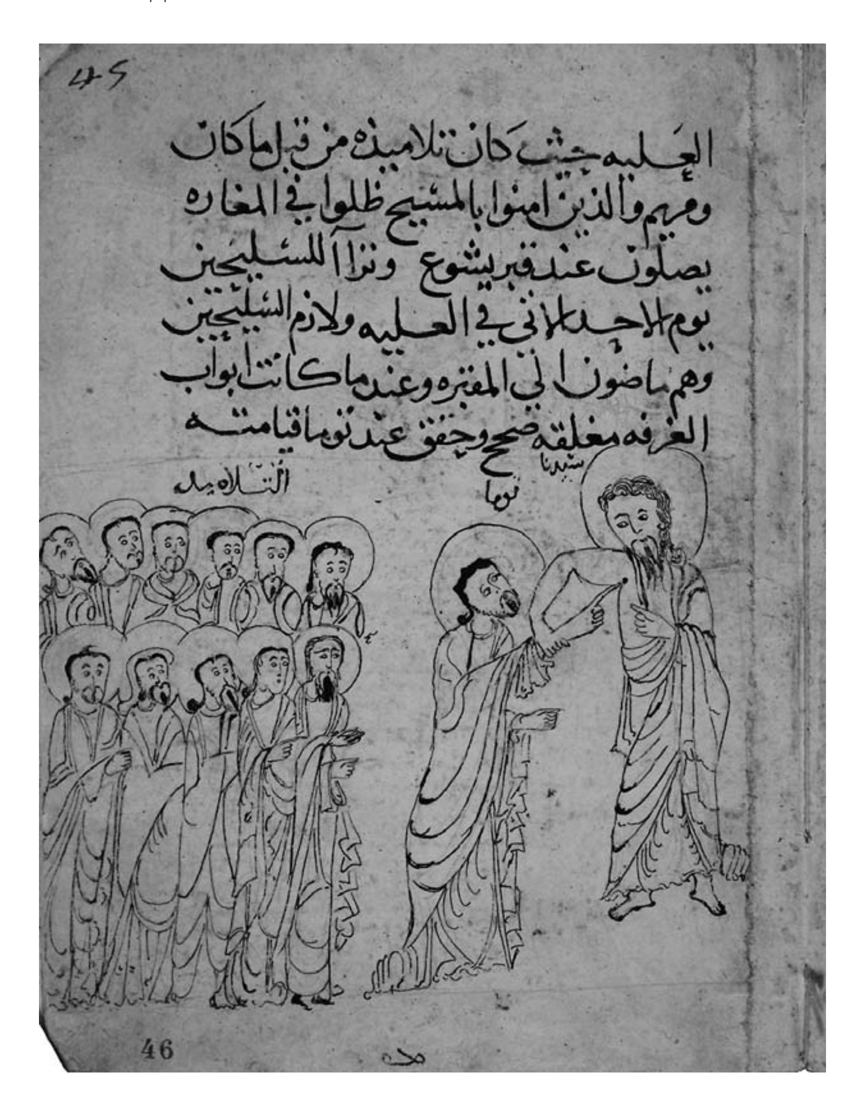
[35] Leroy, 1964, pl. 34.

разлуки с лихвой возмещена на другой стороне того же листа, немедленный контраст усиливает это впечатление. Судя по возвращению голубя Крещения в конце цикла, хотя ни в тексте рукописи, ни, тем более, в Деяниях, где Святой Дух нисходит языками пламени, он не упомянут, Исх̣а̄ḳ вкладывал в это тождество важное значение. Исключительные, отнюдь не символические размеры голубя и живость рисунка говорят о том же. Очевидно, так он хотел выразить мысль о полноте дара Духа Святого, полученного учениками в день Пятидесятницы, наполнявшую его той радостью, которой он наделил апостолов. Мысль об исполнении дела Христа, Его победе и соединении с Ним во Святом Духе, как плоде этой победы.

Особенности рисунков

Рассматривая рисунки в их взаимосвязи с письмом, мы до времени оставили в стороне особенности нескольких из них, в основном, в начале ряда, которые отвлекли бы нас от этой темы. Эти особенности, однако, слишком привлекательны или значительны, чтобы вовсе обойти их вниманием.

В Крещении за спиной Иоанна стоит дерево (илл. 1). При его корнях, однако, нет секиры, напоминающей о грозном предупреждении в проповеди Предтечи (Мф 3, 10) и потому неизменно присутствующей в иллюстрациях канонического текста. Секира там, собственно, и есть причина изображения дерева. На рисунке Исх̣а̄ḳа у него тоже должна быть своя причина. В отсутствие пейзажа, при нарочито условном изображении Иордана и напротив облака, на котором стоят ангелы, дерево — единственное, что обозначает здесь землю. Это с его помощью небо и земля сходятся на Иордане. Но, кроме символического значения, у дерева есть и пластическое. Оно, конечно, является необходимым добавлением к фигуре Иоанна для создания строго симметрической и, таким образом, сосредоточенной на фигуре Христа композиции. Не менее важно и то, как оно изображено. Ничего подобного этой шевелящейся, легкими языками пламени восходящей к небу листве нет ни в Византии, ни христианском или исламском искусстве ал-Джазӣры. Тянущаяся вверх фигура Предтечи, обычно согнутого над Христом, трепет линий одежд у него, у второго анге-

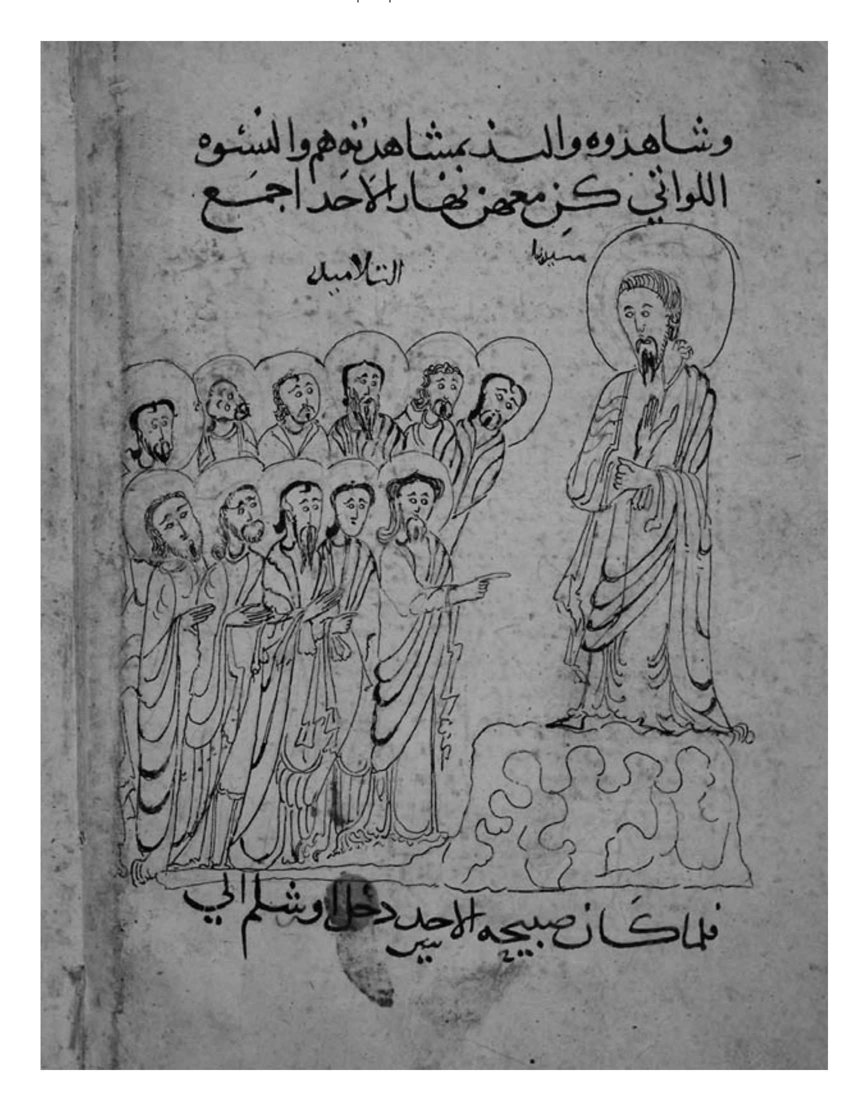


45

العليه حيث كان تلاميذه من قبل ما كان
ومريم والذين امنوا بالمسيح ظلوا في المغاره
يصلون عند قبر يشوع وتراآ للسليحين
يوم الاحد الاني في العليه ولازم السليحين
وهم ماضون الى المقبره وعند ما كانت ابواب
الغرفه مغلقه صح وحقق عند توما قيامته

46

Илл. 9: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 46r.
Уверение Фомы



Илл. 8: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 45v.
Явление Христа ученикам в Галилее

ла, дрожащие струи Иордана и достигающие неба крылья Первого — все это получает здесь полный, поясняющий отзвук. Этот трепет — выражение внутреннего состояния участников действия и самого автора рисунка, нечто несвойственное средневековому, но не далекое от современного искусства.

В Браке в Кане верхний, главный ряд фигур отделан даже с каллиграфической изощренностью, а сцена внизу нарисована эскизно и лаконично (илл. 2). Тут никак не предположить две руки или небрежность в исполнении второстепенного изображения. Контраст нарочит, изменение манеры рисунка внизу отвечает снижению напряжения действия и упрощению смысла. При этом эскизность не означает огрубления. Водоносы, представленные в совершенно исключительных для средневековья, будто примитивистских формах, образуют тонко устроенный, ритмически разнообразный натюрморт, помогающий композиции верхнего, важнейшего ряда. Левый верхний сосуд отмечает его главную ось, с поднятыми навстречу друг другу рогами с «питием», а в паре с соседним он отвечает расположению главных фигур, Христа и жениха. Нижние четыре водоноса связаны наклонами стенок в один подвижный, сложный ряд, варьирующий устройство действия в верхнем ярусе, с его двумя вспомогательными фигурами по сторонам и главной парой посередине.

Рог в руке Христа, к которому, как к самой сути происходящего, подводит незаконченная строка письма, одновременно является пластическим средоточием композиции: он собирает к себе потоки складок, начинающиеся от самых ступней фигуры, ради чего контур колена под ним, который помешал бы этому движению, настолько бледен, что может быть незамечен и положение сидящей фигуры покажется неправильным. В дополнение к этому, особенный пучок складок исходит прямо из ладони Христа, сжимающей рог. Вплотую над рогом, казалось бы в самом неудобном, затесненном месте, но в художественной, пластической связи с изображением помещается единственная надпись этой композиции: «Господь наш», относясь, таким образом, не только к фигуре, но и к питию, прообразу Евхаристии, которым наполнен рог.

Распятие, возможно, достигавшее нижнего края страницы и потому некогда немного обрезанное снизу (илл. 3), вме-

сте со всеми обветшавшими краями книги, только в общих чертах сходно с древней и затем, в поздневизантийское время, ожившей композицией с тремя крестами. В отличие от всех таких изображений, Христос здесь один обнажен, и оба разбойника обращены к Нему, вопреки руководящему, как правило, рассказу Евангелия от Луки (23, 39–43). Взгляды разбойников направлены на искаженное страданиями тело Христа, представленное и здесь словно в примитивистских, экпрессионистических формах. Раздутый живот, одним быстрым контуром объединенный с рукой до кончиков пальцев, и сломанный нижний контур другой руки, с тенью на ладони и черным шипом ногтя на конце большого пальца. Узкий клин внезапной резкой тени от шеи до груди. Беспомощно разошедшиеся, будто уже окоченевшие ноги. Почерневшие веки закрытых глаз под страдальчески приподнятыми бровями, осевший нос и открытый рот. Кустик бороды под нижней губой, вытянувшийся будто черный рубец. Кажется, Исḥāḳу было больно рисовать всё это. Подобия такой экспрессии можно найти только в позднем западно-европейском средневековье да еще в искусстве XX века.

Положение во гроб необычайно во всех отношениях (илл. 4). Иосиф здесь не перед входом в пещеру, а внутри нее, не несет с помощью Никодима спеленутое тело, а, слегка наклоняясь над саркофагом и указывая на тело сразу обеими руками, указательным пальцем одной и большим другой, проливает слезы. Указующий большой палец при этом невозможно вытягивается, чтобы жест получил удвоенную силу. За спиной Иосифа, занимая больше половины композиции, растет сад. В укромном месте на самом краю его, спрятанный от гроба сучковатым деревом с тяжелой кроной высоко поднимается Крест с набухшими повсюду почками и цветком в средокрестье. К нему льнет, волнуясь тонкой листвой, деревце с цветущими вершинами. Надгробный плач на одном конце сцены отзывается на другом светлым предчувствием Воскресения. Сцена в помещении, исключительная в искусстве византийского мира, соседствует с картиной природы, не менее исключительной для всего средневековья — полной самостоятельной жизни.

Воскресение Христа, согласно помещенному над ним тек-

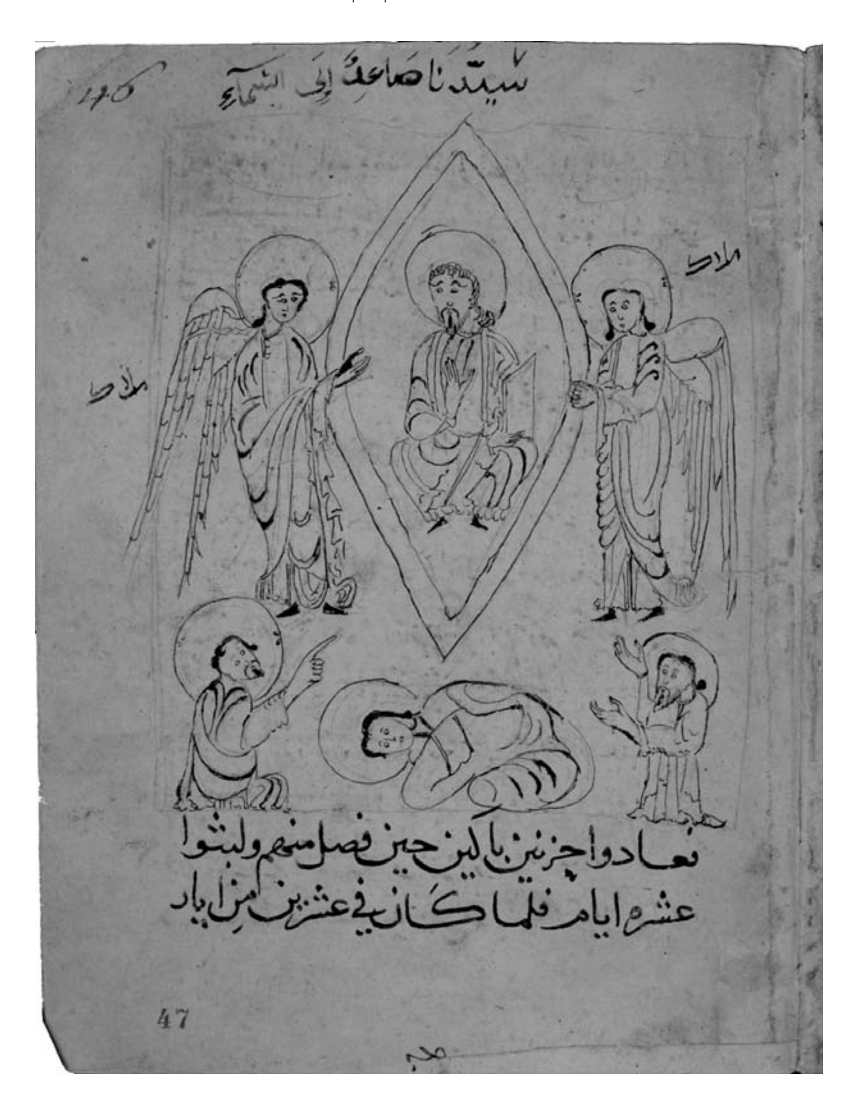
сту, совершилось «из ночи» (илл. 5). Не на это ли обстоятельство указывает необыкновенно широкий и темный контур спины первого ангела, словно резкая тень при ночном освещении? И не потому ли рисунок камня, из которого сделан саркофаг, появляется только на одном углу, будто в остальной части он поглощен тьмой? Учитывая исключительную склонность Исḫāḳа к новшествам, мы не можем исключить это предположение. Странности рисунка — двойной контур правой руки первого ангела и, отчасти, спины Христа — не объясняются ли и они неудачными попытками в том же направлении? Как видно на нескольких рисунках, особенно ясно ближе к концу цикла, окончательному варианту композиции предшествовал набросок совсем жидкими чернилами, в который затем вносились изменения. В Вознесении, например, у левого ангела ступни в наброске стояли по-другому, и у всех участников этой сцены рисунок складок сначала был тоже другим (илл. 10). Почему же тогда и в Воскресении не исправлено, но принято как окончательное решение то, что нам кажется сейчас неудачным?

В Пятидесятнице извилистые бледные линии, веером расходящиеся от головы голубя к апостолам, очевидно, принадлежат наброску, а не окончательному рисунку: тон их не отличается от эскиза самого тела голубя, которое затем было нарисовано по-другому — кажется, выразительней (илл. 11). Линии эти означали, конечно, языки пламени, о которых говорится при описании этой сцены в Деяниях. Не повторив их в окончательном рисунке, Исḫāḳ, возможно, имел в виду еще решительней вызвать в памяти Крещение, уподобить сошествие Святого Духа на апостолов Его нисхождению на Христа.

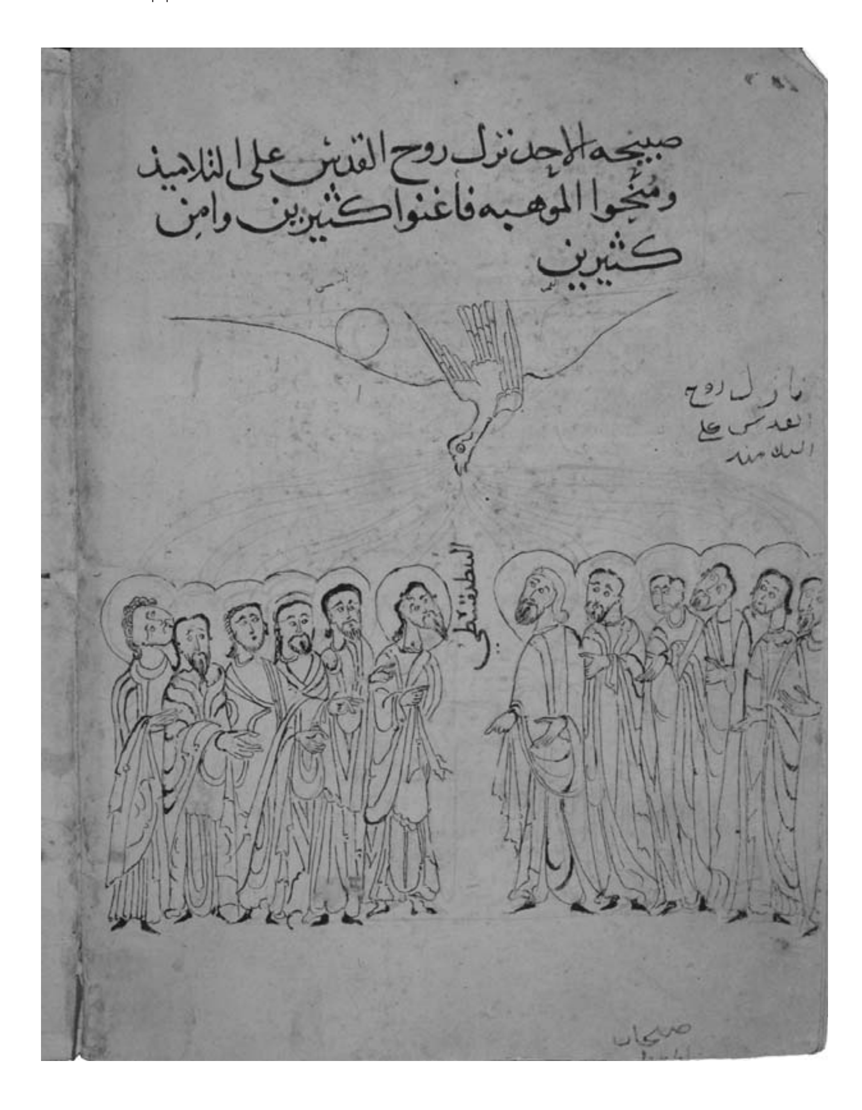
Происхождение стиля Исḫāḳа

Исламская бытовая и эстетическая основа иллюстраций Флорентийской рукописи проявляется настолько полно, что перечисление подробностей становится почти излишним. Типы лиц[36], сидящие, поджав под себя ноги, фигуры в чалмах Брака в Кане Галилейской и характерная низкая посадка Христа

[36] Nelson, R. S., *An Icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt*



Илл. 10: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 47r.
Вознесение



Илл. 11: Флоренция, Библиотека Лауренциана, *Orient*. 387. Л. 47v.
Пятидесятница

здесь и в Вознесении; платок на голове Богоматери с длинным спускающимся на грудь или спину концом, вместо мафория — опять в Браке в Кане и в Явлении Христа мироносицам (согласно подписи, первая жена там — «Госпожа»)[37]; складки, уподобленные орнаменту, плоский характер изображения, — все это говорит само за себя. Многое связывает рисунки с исламской миниатюрой ал-Джазӣры первой половины XIII века, как она предстает в рукописях маḳāм (новелл в рифмованной прозе[38]), популярном светском произведении ал-Ḥарӣрӣ (1054–1122). Как и в исламской книге, нимбы здесь окружают головы всех персонажей, включая разбойников[39]. Оттуда же происходят нашивки на рукавах: у ангелов в Крещении, у соседа жениха и у юноши внизу в Браке в Кане, у Христа в Воскресении[40]. Изображение сцены в помещении или разворачивающейся одновременно внутри него и снаружи, как в Положении во гроб, характерно для исламской иллюстрации[41] и еще для исключительных сирийских, христианских рукописей, усвоивших исламскую эстетику[42]. Но самое важное и вездесущее заимствование из иллюстраций к маḳāмам, то, что вошло в самое ядро стиля флорентийских рисунков, — это «очеловечивание» священных персонажей, живость и непосредственность выражений их лиц и связей между ними[43]. Диалог Христа с женихом из Брака в Кане, слезы Иосифа над гробом Христа, лица апостолов, так и сяк разглядывающих Спасителя при Галилейской встрече или оживленных радостью в Пяти-

During the Thirteenth and Fourteenth Centuries // The Art Bulletin. Vol. LXV (June 1983), Nr. 2, p. 202, 205.

[37] Ср.: Ettinghausen, 1977. Иллюстрации на с. 117, 121.

[38] Аль-Харири, Абу Мухаммед Аль-Касим, *Макамы: Арабские средневековые плутовские новеллы*. М., 1978 (доп. изд.: 1987).

[39] Ettinghausen, 1977, p. 96, илл. на с. 65, 82, 85, 87, 91, 93, 94, 97, 112, 144, 146, 152.

[40] *Там же*.

[41] *Там же*, с. 106, 107, 112, 113, 116.

[42] Лондон, Британский музей, *Add*. 7170 и Ватиканская библиотека, *Syr*. 559. Leroy, 1964. Index des manuscrits cités.

[43] Ettinghausen, Grabar, Jenkins-Madina, 2001, p. 261. Ettinghausen, 1977, p. 104–124.

десятнице, немыслимы без этого источника. Даже ужасающее мертвое лицо распятого Христа, в конечном счете, имеет под собой ту же основу.

Византийские корни рисунков так же очевидны и существенны. Прежде всего, Исх̣а̄ḳ, конечно, пламенный христианин, глубоко переживающий все события Священной истории. Затем, он не только знает византийскую иконографию, но и владеет ей, отдает себе ясный отчет в значении всех ее элементов и способен построить из них нечто новое, как, например, в Крещении или Пятидесятнице, куда он вкладывает свою, особенную мысль. Главное же, сама острая связь письма с изображением, несвойственная сирийским рукописям, отличает именно греческую книгу, причем не времен Исх̣а̄ḳа, а XII–начала XIII столетия[44]. Недаром в его рисунках не видно каких-либо признаков знакомства с раннепалеологовским искусством, второй половины XIII века.

И все же, имея такие корни, рисунки Исх̣а̄ḳа, как мы заметили с самого начала, не похожи ни на византийское или восточнохристианское, ни на исламское искусство. Их стиль развился из этих корней уже после монгольского завоевания, когда, судя по отсутствию рукописей того времени, традиция прервалась, канон ослабел, и связи с империей сошли на нет. К тому же, в отличие от создателей всех сирийских иллюстрированных рукописей[45], Исх̣а̄ḳ не был монахом, подчиненным строгой дисциплине, но священником и врачом, сочетавшим горячую любовь к Христу с самостоятельностью мысли. И, конечно, под руками его было не каноническое Евангелие, но его вольный пересказ, со вплетенной в него легендой.

---

[44] Яркий пример — Четвероевангелие в Берлине: Staatsbibliothek zu Berlin–Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ms. graecus quarto 66; Weyl Carr, A., *Byzantine Illumination 1150–1250.* Chicago / London, 1987. Microfiche 8 D5–F12; Саминский, А. Л., *Пути константинопольской живописи времени латинской оккупации* // Древнерусское искусство. СПб, 1997, с. 124, 128. *The Glory of Byzantium* / Eds. Evans, H. C., Wixom, W. D. New York, 1997, nr. 252.

[45] Leroy, 1964, p. 432.

Антон Притула

Восточносирийский гимн о Детстве Христа и прозаические (сиро– и арабоязычные) параллели

В различных списках сборника «Варда» в разделе рождественских гимнов есть ʻонита, озаглавленная «На книгу Детства Христа».[1] Если в Петербургской рукописи гимн фрагментирован, то в кембриджской *Add*. 1983 листы, содержащие его, аккуратно срезаны, от них осталось лишь несколько миллиметров у места сшивки. Возможное объяснение: содержание гимна показалось позднее неприемлемым для литургического использования. Таким образом, мы можем предположить, что рукопись подверглась «цензурированию». Первый и последний листы гимна, содержащие также конец и начало других гимнов — целы.

Во всех известных списках гимн приписывается Гиваргису Варде. Среди приписываемых этому автору он — едва ли не самый длинный. Этот гимн имеет обычную для ʻониты структуру и ритм. Акростих отсутствует, как это часто бывает в повествовательных ʻонитах, однако в каждой строфе — своя сквозная рифма.

Использование автором знаменитой апокрифической книги не вызывает сомнений, так как она упомянута дважды. Первый раз – в заголовке гимна, который, как и заголовки прочих гимнов, вероятно, изменялся в позднейшее время: ܐ̄ܚܪܢܝܬܐ ܕܥܐܕܐ ܕܒܝܠܕܐ ܀ ܘܐܝܬܝܗ̇ ܥܠ ܟܬܒܐ ܕܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ ܀ ܕܒܝܬ ܘܪܕܐ ܀ «Другое [песнопение], на праздник Рождества, и оно – по Книге Детства Господа нашего. [Сочинение] Варды».

Кроме того, в конце гимна есть свидетельство, которое может принадлежать самому автору:

---

[1] Кроме трех списков, приведенных таблице, гимн встречается в санкт-петербургской *Сир*. 3 (л. 2–4) и в берлинской *Sachau* 188 (л. 6–8 б).

ܐܢܐ ܩܝܢܬ ܒܡܘܫܚܬܐ
ܐܬܘܬܗ ܕܣܦܪ ܛܠܝܘܬܐ
ܕܢܚܕܘܢ ܒܢܝ ܗܝܡܢܘܬܐ
ܘܬܚܘܣ ܛܝܒܘܬܗ ܠܡܚܝܠܘܬܐ ❖

Я переложил на песнопение
Знаки[2] Книги Детства

Чтоб возрадовались сыны веры,
А Благость простила мою немощь (строфа 87).

Само повествование преподносится в гимне как нечто хорошо известное слушателям или читателям. Так, некоторые эпизоды лишь вскользь упомянуты, а точнее дается лишь аллюзия на них. Соответственно, они могут быть поняты только исходя из прозаического апокрифа, «Книги Детства». Например, в эпизоде исцеления человека, укушенного змеей, и сообщается, что его прозвали впоследствии Кананитом (см.: табл. эпизодов, 21; ги мн, строфы 77–78), но этимология прозвища не приводится, и его происхождение остается неясным. Таким же образом в гимнах, приписываемых Варде, часто передаются библейские эпизоды, как общеизвестные. Соответственно, это может означать, что апокрифы, повествующие о детстве Христа, были весьма популярны.

История текста прозаической версии и его родство с Евангелием от Фомы — сложная проблема, находящаяся за замками данного исследования. Прозаическое повествование «История Благословенной Девы Марии» включает в себя часть, представляющую собой, скорее всего, парафраз распространенной в Церкви Востока («несторианской») версии Книги Детства. Эта передача очень важна для нас, поскольку оригинальный восточносирийский прозаический текст не сохранился. Издание «Истории» Э. А. Уоллиса Баджа основано на двух списках.[3] Первый, более полный, — копия, выполненная

2 Или: буквы.

3 Budge, E. A. W., *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*. London, 1899; Кроме того, перевод и исследование этого произведения готовит Е. Н. Мещерская, предоставившая мне текст своей неопубликованной работы.

дьяконом в Алкоше с рукописи XIII–XIV вв. (датировка Уоллиса Баджа).[4] Вторая, краткая копия, использованная издателем, — собственность Британского Королевского Азиатского общества.[5] Разночтения подведены издателем в сносках.

Яковитская версия, также опубликованная, сохранилась только на арабском языке.[6] Она близка к восточносирийской, и, вероятно, восходит к тому же протографу. Иными словами, ни в одной из названных Церквей не сохранилось отдельной сирийской прозаической версии. По этой причине очень трудно сказать, какую именно версию апокрифа использовал автор гимна. *A priori* кажется, более естественным, что гимнограф пересказал существующую традицию собственной Церкви. С другой стороны, у нас не может быть уверенности в том, что несторианская версия существовала уже во времена Варды. Гимн имеет много деталей, общих с восточносирийской прозаической «Историей», которые отсутствуют в яковитской версии, а именно, упоминание Лазаря в качестве поручителя за Христа в Египте (см. табл. эпизодов, 12).[7] В обоих восточносирийских текстах — прозаической версии и гимне — в эпизоде про беснующуюся женщину сообщается, что она пошла на реку и увидела демона в обличии юноши (см. табл. эпизодов, 4). В то время как яковитская не содержит таких подробностей.[8] В яковитской версии есть эпизод посещения святым семейством деревни Матарие под Каиром, отсутствующий в других версиях.[9] Эта же версия не содержит подробностей об эпидемии, разразившейся в Иерусалиме, в то время как гимн (см. табл. эпизодов, 13) и несторианская «История» упоминают ܫܘܚܢܐ «гнойники».[10] В месте, где восточносирийский текст повествует об исцелении прокаженной девушки, которая впо-

---

[4] Budge 1899, p. V.

[5] *Ibid.*, p. VI.

[6] *Évangiles apocryphes. L'Évangile de l'Enfance* / Rédactions syriaques, arabe et arméniennes, traduites et annotée par Paul Peeters. Paris, 1914.

[7] Budge 1899, p. 41; В яковитской версии это имя отсутствует (*Évangiles apocryphes* 1914, p. 29).

[8] *Évangiles apocryphes* 1914, p. 15.

[9] *Ibid.*, p. 28.

[10] Budge 1899, p. 54.

следствии стала служанкой Девы (см. табл. эпизодов, 7), в яковитской версии мы встречаем прокаженного юношу.[11] В сводной публикации существующих версий Евангелия Детства, исследователь Джеймс Эллиотт предполагает, что появление эпизодов исцелений в Египте следует относить к VI в.[12] Группа эпизодов в Египте в арабской версии апокрифа сильно отличается от всех остальных версий, приводимых в книге.[13]

Соотношение гимна Варды с частью «Истории Благословенной Девы Марии», касающийся детства Христа, может быть показан в следующей таблице.

Таблица эпизодов восточносирийских версий «Книги Детства Христа»

№ эпизода Гимна и номера строф по настоящему изданию (см. № 2 [3])	Гимн о Детстве Христа	Присутствие эпизода в «Истории Благословенной Девы Марии»	№ эпизода в «Истории Благословенной Девы Марии»
1, строфа 12	Египетские девы поклоняются младенцу, лежащему в яслях	–	
2, строфы 16–22	Иисус изгоняет демона из сына языческого жреца; священник обращается к вере	+	24,[14] p. 38[15]

[11] *Évangiles apocryphes* 1914, p. 18.

[12] Elliott, J., *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Naratives*. (New Testament Tools and Studies). Leiden, 2006, p. XVII.

[13] *Ibid.*, p. 112–122.

[14] Номера эпизодов «Истории» соответствуют нумерации в готовящемся переводе Е. Н. Мещерской.

[15] Номера страниц соответствуют пагинации в издании Уоллиса Баджа (Budge 1899).

–	(см. ниже, эпизод № 12)	Христос входит в город; идолы падают; фараон пытается убить его; Лазарь поручается за него	25; p. 41
3, строфы 23, 24	Разбойники совершают нападение и обращаются в бегство от звука барабанов	+	25; p. 41
4, строфы 25–30	Исцеление женщины, которая стала бесноватой, пытаясь поймать демона в обличии юноши	+	26; p. 42
5, строфы 31–33	Исцеление заколдованной невесты	+	27, p. 43
6, строфы 35–37	Избавление женщины от демона в обличии змеи	+	28, p. 33
7, строфы 38–40	Исцеление девушки от проказы, которая становится служанкой Девы	+	29, p. 45
8, строфы 41–44	Исцеление прокаженного сына вождя	+	30, p. 46
9, строфы 45–46	Исцеление «расслабленного» мужчины	+	31, p. 49
10, строфы 47–51	Избавление брата трех женщин, обращенного в мула	+	31, p. 49
11, строфы 52–55	История о разбойниках Тетосе и Думакосе	+	32, p. 53

12, строфы 56–59	Иисус входит в город; идолы падают; фараон пытается его убить, а Лазарь поручается за него	– (см. выше, 25, p. 41)	
13, строфа 60	Иисус вступает в Вифлеем, где началась эпидемия	+	33, p. 54
14, строфа 62	Исцеление умирающего мальчика в воде	+	33, p. 55
–	(несколько эпизодов исцелений отсутствуют)	+	34, 35, p. 55–59
15, строфы 63–65	Исцеление близнецов, один из которых был Фома (Варфоломей)	+	36, p. 59
16, строфы 66, 67	Исцеление прокаженной невесты	+	37, p. 60
17, строфы 68, 69	Избавление девочки от демона в обличии змея	+	38, p. 62
18, строфы 70, 71	Избавление мальчика от демона в обличии пса	+	39, p. 62
–	(Все эпизоды в школе опущены)	+	40, p. 66
19, строфа 72	Оживление глиняных фигурок	+	48, p. 70
20, строфы 73–76	Превращение детей в козлов и обратное обращение их в детей	+	49, p. 70
–	(опущены эпизоды коронации Иисуса детьми и поклонение ему как царю)	+	50, p. 72
21, строфы 77–78	Исцеление Симона, позднее прозванным Кананитом от змеиного укуса	+	50, p. 72
22, строфы 79, 80	Избавление мужчины от демона в обличии змеи, душащей его	+	51, p. 73

23, строфы 81–82	Воскрешение мальчика, сброшенного другим мальчиком с крыши[3]	+	53, p. 75

Единственное расхождение в последовательности эпизодов в гимне и прозаической «Истории» — это положение эпизода входа Иисуса в Миṣр (Александрию), где упомянуты Лазарь и египетский Фараон. В восточносирийском прозаическом тексте он предшествует всем эпизодам в Египте, в то время[17] как в гимне он занимает место после египетских эпизодов и перед возвращением в Иудею (см. табл. эпизодов, 12). В арабской яковитской версии мы обнаруживаем эпизод в таком же месте, что и в гимне.[18]

Как нам сообщила Е. Н. Мещерская, составитель прозаической «Истории» в других частях также внес много серьезных изменений в композицию эпизодов, отличающихся от первоисточников. Таким образом, можно предположить, что в отличие от «Истории» гимн действительно следует восточносирийской версии апокрифической «Книги Детства», которая, вероятно, послужила источником для обоих восточносирийских текстов, но, к сожалению, не сохранилась.

В то время как несколько эпизодов, присутствующих и в восточносирийском и в яковитском прозаических текстах, опущены в гимне, всего один эпизод гимна отсутствует в обоих прозаических текстах. Это пассаж о египетских девах, поклонившихся младенцу (см. табл. эпизодов, 1):

ܡܨܪ̈ܝܐ ܕܗܕܐ ܫܡܥܘ ܗܘܘ
ܠܒܬܘܠ̈ܬܗܘܢ ܟܢܫܘ ܗܘܘ
ܘܥܠܡ̈ܬܐ ܒܐܘܪܚܐ ܩܝܡܝܢ ܗܘܘ
ܘܒܟܢܪ̈ܝܗ ܠܗ ܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ ❖

Египтяне услышали об этом
И собрали своих дев,

[16] На этом гимн оканчивается, а повествование «Истории» продолжается: через два эпизода повествование касается крещения Христа.

[17] Budge 1899, p. 44.

[18] *Évangiles apocryphes* 1914, p. 28.

И поместили младенца в ясли,
И тайно поклонялись ему (строфа 12).

С другой стороны, часть эпизодов гимна, помещенных здесь в таблице отличаются от прозаической «Истории» некоторыми деталями. Так, в «Истории» ребенок упал с крыши,[19] в то время как в гимне он был сброшен вниз своими товарищами (см. табл. эпизодов, 23). В эпизоде с мужчиной, которого душил демон в обличии змеи (см. табл. эпизодов, 22), гимн добавляет, что этот демон превращался в железо, когда он сталкивался с железом:

ܐܡܬܝ ܕܦܪܙܠܐ ܚܙܐ ܗܘܐ
ܗܘ ܠܦܪܙܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܗܘܐ

Когда он видел железо,
То обращался в железо (строфа 80).

Невозможно сказать, использовал ли гимнограф какие-то источники помимо восточносирийской версии «Книги Детства». Отрицательный ответ представляется наиболее вероятным. Возможно, поэт пользовался редакцией апокрифа, несколько отличной от той, что послужила источником для «Истории».

В гимне есть и другие расхождения с прозаическим текстом. Они представляют собой эпизоды в восточносирийской «Истории» и яковитской версии, которые могли бы показаться сомнительными с церковной точки зрения и непригодными для литургического использования. Такие пассажи типичны для многих апокрифов, и они создавали серьезное препятствие для их церковного использования. Поэтому можно предположить, что в таких случаях гимнограф приспосабливал повествование к литургическим нуждам, или, по крайней мере, ко вкусам образованных представителей клира. Есть несколько примеров такой адаптации, а именно несколько эпизодов, присутствующих в «Истории», которые в гимне опущены:

---

[19] Budge 1899, p. 75.

1) конфликт Иисуса с учителем, после которого последний умер;[20]

2) смерть мальчика после броска камнем в Иисуса;[21]

3) спор Иисуса с писцами, после чего Иисус посмеялся над ними;[22]

4) вся группа эпизодов, когда Христос коронуется детьми по его собственному повелению.[23]

Некоторые эпизоды изменены: превращение Иисусом детей в козлов (см. табл. эпизодов, 20) представлено как шутка, поскольку дети сами пожелали стать козлами (строфы 73–76), в то время как в «Истории» это результат того, что Иисус рассердился на родителей этих детей за запрет играть с ним.[24] Отсутствие или изменение эпизодов в гимне иллюстрирует подход, который может быть назван «теологической редакцией», и который характерен для литургических текстов. Именно в гимне предлагается любопытное объяснение бегства в Египет. Сообщается, что причина не страх перед Иродом, но миссия несения Благой Вести в эту страну:

ܘܟܕ ܠܡܨܪܝܢ ܗܘܐ ܬܘܬܒܐ
ܠܐ ܕܕܚܝܠ ܗܘܐ ܥܪܘܩܐ
ܐܠܐ ܕܢܗܘܐ ܦܪܘܩܐ
ܠܕܫܡܥ ܠܗ ܡܢ ܪܘܚܩܐ ❖

И когда он стал странником в Египет,
Это не оттого, это не оттого, что Беглец страшился,

Но для того, чтоб стать спасителем
Тех, кто слышал весть о нем издалече (строфа 10).

Еще один пример такого подхода может быть обнаружен во втором гимне на пророчество Ионы, также приписываемом Гиваргису Варде. Имеется в виду обращение Ионы к Богу по-

20 *Ibid.*, p. 65.

21 *Ibid.*, p. 67.

22 *Ibid.*, p. 67.

23 *Ibid.*, p. 72.

24 *Ibid.*, p. 70.

сле ухода из Ниневии, которое может показаться странным с христианской точки зрения. Согласно библейскому тексту Иона был рассержен, что Бог не исполнил своей угрозы уничтожить город,[25] в то время как в гимне этот пассаж опущен и причина недовольства пророка упомянута вскользь (строфы 34–37).

Примечательна также ссылка на пророчество Иеремии о приходе Христа в Египет, содержащаяся в гимне. В книге Иеремии упоминается пророк Урия (Пеш. ܐܘܪܝܐ). Автор гимна использует омонимию этого имени со словом «ясли», чтобы провести параллель с Ветхим Заветом:

ܐܠܦ ܐܢܘܢ ܐܪܡܝܐ
ܠܡܨܪܝܐ ܕܡܬܓܠܐ ܒܐܘܪܝܐ
ܐܠܗܐ ܡܒܣܪܢܐ
ܘܠܦܬܟܪܐ ܡܚܪܒ ܒܡܘܪܝܐ ❖

Иеремия научил
Египтян, что явлен в яслях[26] будет

Воплощенный Бог,
И Он уничтожит идолов (строфа 11).

Суммируя вышеизложенное, отметим, что гимн, рассматриваемый здесь, представляет собой интересный пример того, как апокрифы использовались в Церкви Востока с прямым указанием на это. Кроме того, гимн также дает нам датировку для утраченной восточносирийской «Книги Детства», которая должна была появиться не позднее XIII в., когда, вероятно, жил Гиваргис Варда.

---

[25] Ион 4:1–5; Притула, А. Д., *Восточносирийские песнопения (‘ониты) и гомилии Нарсая: шесть гимнов из сборника «Варда»* // Символ № 55, Париж–Москва, 2009, с. 191, 192.

[26] Аллюзия на Иер. 26:20–23; см. выше, вводную статью к данному гимну.

[л. 8a[1]][2] ܐܚܪܬܐ ܕܒܪܐ ܕܝܠܕܐ ✤ ܘܐܝܬܝܗ̇ ܥܠ ܫܘܪܝ
ܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ ✤ ܕܝܠܗ ܕܒܪܪܐ ✤

ܩܠܗ ܝܫܘܥܐ ܬܕ[ܡܪܬܢ]

[1] ܡܢ ܩܕܡ ܟܠ ܠܝܠܕܘܬܟ
ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܟ
ܕܛܠܝܘܬܟ ܩܕܡܐ ܡܢ ܟܠ
ܘܡܕܒܪܢܘܬܟ ܒܬܪܐ ܡܢ ܟܠ
ܘܐܝܟ ܩܕܡܝܐ ܗܘ ܡܢ ܣܥܒܕ ܐܢܐ
ܐܝܟ ܟܠܗܐ ܕܡܢ ܟܠ ܥܒܕ ܐܢܐ
ܝܠܕܬܐ ܝܠܕܬܗ ܕܐܡܠܟ
ܡܠܟ ܗܘ ܕܒܗ ܐܡܠܟ ✤

[2] ܡܓܘܫܐ ܒܡܘܠܕܟ ܐܬܒܗܪܘ
ܥܝܪܐ ܒܡܦܩܟ ܐܬܦܨܚܘ
ܘܫܡܝܐ ܬܫܒܘܚܬܟ ܙܡܪܘ
ܥܡܗܝܢ ܠܐܒܗܬܟ[3] ܐܬܓܠܝܘ ✤

[3] ܐܘ ܕܢܒܝ ܚܝܠ ܡܥܡܕܢܘܬܐ
ܘܦܪܘܫܘܬܐ ܘܬܪܥܝܬܐ
ܝܘܬܘ ܡܥܡܕܘ ܗܘ ܒܡܕܝܢܬܐ
ܕܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ ܒܒܪܬܐ ✤

[1] *Vat. Syr*. 567 – утрачено начало списка, в том числе, данный гимн. Нумерация здесь дается по *Add*. 1982.

[2] *Сир*. 3 – [л. 2a].

[3] *Сир*. 3 – лакуна.

[4] ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܥܒܪ ܠܗ ܡܫܪ̈ܝܬܐ
ܘܐܘܪ̈ܚܐ ܫܒ̈ܝܠܐ ܡܓܝ̈ܢܬܐ
ܘܒܪ ܐܡܗ ܠܐ ܡܣܟ̈ܢܬܐ
[4]ܐܝܬ ܠܗ ܐܪ̈ܚܐ ܡܫܒ̈ܚܬܐ ❖

[5] ܡܠܐܟ̈ܐ ܚܕܝܢ ܗ̄ܘܘ ܠܗ
ܪ̈ܘܚܢܐ ܡܫܒܚܝܢ ܗ̄ܘܘ ܠܗ[5]
ܡ̈ܠܟܝ ܦܪܣ ܣܓܕܘ ܗ̄ܘܘ ܠܗ
ܒܪ ܐܠܗܐ ܫܘܒܚܐ ܠܗ ❖

[6] ܒܬܪ ܐܪܒܥܝܢ ܒܬܘ̈ܕܝܬܐ
ܐܝܬܝܬܗ ܐܡܗ ܢܒܝܬܐ
ܠܗܝܟܠܐ ܕܢܩܪܒܘܢ ܕܒܚܬܐ[6]
ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ❖

[7] ܘܫܡܥܘܢ ܩܒܠܗ ܒܬܘ̈ܕܝܬܐ
ܒܟܠܗ ܗ̄ܘܐ ܒܚܕܘܬܐ
ܘܡܠܠ ܥܠܘܗܝ ܒܢܒܝܘܬܐ
ܕܢܘܗܪܐ ܗ̄ܘ ܕܥܠܡܝܢ ܐܡܘ̈ܬܐ ❖

[8] ܒܪ̈ܟܬܐ ܡܠܠܘ ܥܠܘܗܝ
ܡܪܝܡ ܕܚܝ̈ܬܐ ܡܠܠܘ ܥܠܘܗܝ
ܘܡ̈ܠܟܝ ܦܪܣ ܛܥܢܘ ܥܠܘܗܝ
ܗܐ ܕܡܢ ܟܘܟܒܐ ܢܓܗ ܥܠܘܗܝ ❖

---

[4] *Сир*. 3 – конец лакуны; [л. 2б].

[5] *Add*. 1982 – ܠܗ пропущено.

[6] *Сир*. 3 – ܕܒ̈ܚܬܐ

[9] ܦܪ̈ܣܝܐ ܐܬܬܠܡܕܘ ܠܗ
ܘܡܕܒܪ̈ܢܘܗܝ ܐܫܬܥܒܕܘ ܠܗ
[л. 8 б] ܘܡܓܘ̈ܫܐ // ܟܠܗ ܐܫܬܥܒܕܘ ܠܗ
ܘܟܠ ܐܫܠܝܛܘܗܝ ܐܫܬܠܡܘ ܠܗ ❖

[10] ܘܟܕ ܠܡܪܢ ܗܘܐ ܫܘܩܐ
ܠܗ ܙܒܝܢ ܗܘܐ ܚܘܪܐ
ܐܠܐ ܕܢܗܘܐ ܦܘܪܩܢܐ
ܠܥܒܕܐ ܠܒܫ ܡܢ ܙܘܥܐ ❖

[11] ܐܝܟ ܐܝܢܐ ܐܪܡܝܐ
ܠܡܪܝܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ
ܐܠܗܐ ܦܪܘܩܢܐ
ܘܠܟܬܒ̈ܐ ܚܙܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ❖

[12] ܡܪܝܐ ܕܗܘܐ ܥܒܕܗ ܗܘܐ
ܠܒܪ̈ܢܫܐ ܬܒܥ ܗܘܐ
ܘܡܢܐ ܒܐܘܪܚܐ ܦܩܕ ܗܘܐ
ܦܪܘܩܢܗ ܠܗ ܦܩܕ ܗܘܐ ❖

[13] ܒܝܠܕܗ ܗܘ ܕܡܢ ܚܙܡ ܗܘܐ
ܡܢ ܡܘܪܕܣ[7] ܕܡܪܝܐ ܗܘܐ
ܠܡܗܝܡܢ ܡܢܗ ܕܡܪܝܐ ܕܢܚ ܗܘܐ
ܒܝܠܕܗ ܕܐܪܥܐ ܕܡܢܗ ܗܘܐ ❖

7 *Сир.* 3 — ܡܘܪܕܣ

[14] ܘܟܕ ܥܠ ܬܪܥܗ ܕܟܢܘܫܬܐ
ܗܘ ܥܡ ܐܡܗ ܡܫܟܢܬܐ
ܠܒܪܐ ܩܪܝܬܐ ܥܢܝܬܐ
ܒܗܘ[8] ܝܘܡܐ ܗܘܬ ܡܕܒܪܬܐ ❖

[15] ܒܗ ܩܪܝܬܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܦܬܓܪܐ
ܘܪܘܡܐ ܒܝܫܐ ܒܥܒܕܘܗܝ ܣܓܝܐ
ܘܩܝܡ ܗܘܐ ܡܪܕܘܬܗ ܒܥܡܡܐ
ܘܒܥܐ ܠܗ ܥܠܬܐ ܘܓܘܪܐ ❖

[16] ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܪܐ ܒܥܡܡܐ
ܚܕ ܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ ܘܚܒܝܒܐ
ܘܠܬܪܥܐ ܒܒܝܬ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ
ܘܪܚܡܘܗܝ ܒܢܦܫܐ ܘܒܟܠ ܦܓܪܐ ❖

[17] ܡܐܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫ ܗܘܐ
ܘܡܐܢܐ ܗܘܐ ܠܟܠ ܕܫܪܐ ܗܘܐ
ܘܟܕ ܡܢܢ ܐܬܡ ܒܟܪ ܗܘܐ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܥܠ ܣܓܝܐ ܗܘܐ ❖

[18] ܡܢ ܫܡܫܐ ܕܠܐܬܪܐ ܥܠ ܗܘܐ
ܡܢ ܠܐܪܥܐ ܢܦܠ ܗܘܐ
ܘܟܠ ܦܬܓܪܐ ܡܝܬ ܗܘܐ
ܘܡܬܦܪܗܢ ܢܦܫ ܥܦܪܐ ܗܘܐ ❖

[8] *Сир*. 3 — пропуск листа (или листов).

[19] ܟܕ ܗܘ ܒܠܚܘܕܝܐ ܐܝܬܝܐ ܗܘܐ
ܘܟܠ ܗܘܐ ܟܕ ܡܫܬܝܐ ܗܘܐ
ܘܟܢܘܫܬܐ ܕܥܝܪܝܢ ܣܓܕܐ ܗܘܐ
ܘܟܠ ܪܐܫܗ ܒܟܠ ܩܘܕܫܗ ܗܘܐ ❖

[20] ܡܢ ܕܟܢܘܫܬܐ ܒܢܚܝܬܗ
ܫܡܠܝܗ ܢܦܫܗ ܙܢܝܐ ܡܢܗ
ܐܝܟ ܒܒܪܝܬܐ ܡܢ ܡܠܟܝܗ
ܘܐܝܟ ܫܡܘܢ ܡܢ ܡܦܩܝܗ ❖

[21] ܫܐܠܗ ܒܡܡܪܐ ܟܠ ܓܠܝܬܗ
ܠܒܢܝܗ ܐܦ ܟܠ ܐܣܝܘܬܗ
ܘܟܕ ܫܘܝܗ ܬܟܠܗ ܒܬܪܒܝܬܗ
ܦܐܪܡ ܠܝܡ ܒܠ ܒܢܝ ܐܘܡܬܗ ❖

[22] ܗܢܘ ܐܠܗܐ ܒܫܢܝܐ
ܕܦܩܝܕ ܠܐܠܗܝܢ ܒܟܠܗܐ
[л. 9] ܬܘܡܢ // ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ ܡܪܢܐ
ܒܟܢ ܟܠ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܢܪܢܐ ❖

[23] ܘܟܕ ܡܢ ܗܪ ܡܪܝܬܐ ܢܦܩܘ ܗܘܘ
ܠܩܛܠܝܐ ܒܠܚܘܕܝܢ ܢܦܠܘ ܗܘܘ
ܘܡܝܬܝܢ ܩܠܝܐ ܐܫܬܡܥܘ ܗܘܘ
ܕܠܐܪܥܐ ܟܠܗ ܡܙܝܥܝܢ ܗܘܘ ❖

[24] ܦܬܝܐ ܟܕ ܪܗܛܝܢ ܗܘܘ
ܐܦ ܪܟܫܐ ܟܕ ܢܗܠܝܢ ܗܘܘ
ܘܓܡܠܐ ܟܕ ܛܥܝܢ ܗܘܘ
ܒܪܡܫ ܦܢܝܐ ܘܡܢܘ ܦܠܛܘ ܗܘܘ ❖

[25] ܘܟܕ ܟܠܗ ܗܘܘ ܠܚܕܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܐܬܟܢܫܘ ܬܡܢ ܚܕܐ ܟܢܘܫܬܐ
ܕܦܓܥܬ ܒܗ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܘܚܕܬܗ ܫܐܪܝܬܐ ❖

[26] ܫܪܬ ܒܠܒܐ ܐܘܒܕܢ ܫܪܬܐ
ܘܪܗܛܬ ܕܐܬܚܕܝܘܗܝ ܕܘܝܬܐ
ܘܠܐ ܐܬܟܢܫ ܐܝܕܝܗ ܢܫܡܬܐ
ܦܪܗܛ ܟܠ ܒܗ ܒܗܿ ܫܥܬܐ ❖

[27] ܟܪܝܠܝܬ ܡܗܠܟܐ ܗܘܬ
ܘܟܝܢܬ ܡܒܘܪܐ ܟܡܪܐ ܗܘܬ
ܘܠܝܫܠܬܐ ܡܦܫܩܐ ܗܘܬ
ܘܡܗܟܪܐ ܠܟܠ ܕܒܗ ܦܓܥܐ ܗܘܬ ❖

[28] ܡܢ ܪܫܬܗ ܦܪܝܫܬܐ
ܠܗܝ ܟܢܘܫܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ
ܢܝܬܗ ܘܩܒܠܬ ܟܪܘܙܘܬܐ
ܚܝܠܗ ܘܐܫܬܪܝ ܢܦܩ ܒܗ ܒܫܥܬܐ ❖

[29] ܘܫܪܝ ܡܟܪܙ ܗܘܐ ܒܫܡܐ
ܠܟܠܬܐ ܕܡܠܟܐ ܢܫܡܐ
ܩܠܗ ܡܢܐ ܡܠܠ ܒܫܡܐ
ܕܐܬܚܝܘܗܝ ܠܟܪ ܡܪܝܢ ܗܫܐ ❖

[30] ܐܝܟ ܡܢ ܟܪܘܙܘܬܗ ܠܛܝܕ ܐܢ̄ܐ
ܘܠܐ ܝܫܦܝ ܠܝ ܫܘܠܛܢܐ
ܠܒܢܝܐ ܟܢܬܪܐ ܟܕܡ ܐܢ̄ܐ
ܡܢ ܡܕܡ ܢܝܠܗ ܟܫܝܢܐ ❖

[31] ܘܟܕ ܚܙܘܗ ܠܡܪܕܘܬܐ ܐܚܪܬܐ
ܟܠܗ ܠܒܪܝܬܐ ܕܐܝܟ ܕܗ ܟܠܬܐ
ܦܩܕܗ ܒܒܢܝܐ ܘܒܢܘܬܐ
ܚܠܦ ܕܒܪܐ ܦܩܘ ܚܕܘܬܐ ❖

[32] ܕܢܘܓܢܐ ܒܒܕܘܗ ܠܟܠܬܐ
ܒܢܘܓܡܗܘܢ ܕܘܟܬܐ ܘ ܢܘܪܬܐ
ܘܦܓܥ ܠܗܘܬܗ ܒܗ ܒܥܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܒܪܗ ܕܒܬܘܠܬܐ ❖

[33] ܢܦܩܬ ܟܠܬܐ ܠܒܪ ܒܬܘܠܬܐ
ܘܐܫܬܪܪܬ ܐܫܝܪܘܬܐ
ܕܢܫܪܘܬܗ ܘܩܠ ܬܫܒܘܚܬܐ
ܪܡ ܦܘܠܡ ܒܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ❖

[34] ܘܐܬܒܣܡܬ ܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܦܪܚܬ ܠܒܪܝ ܣܓܝܐܬܐ
ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܒܚܕܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܠܗܘܢ ܐܬܐ ❖

[35] ܘܟܕ ܒܟܪ ܗܘܐ ܒܟܢܫܬܐ ܐܚܪܬܐ
[л. 9б] ܡܪܝ ܟܡ ܐܝܟܢܗ // ܢܟܦܬܐ
ܦܟܟܬ ܗܘܬ ܒܗܘܢ ܚܕܐ ܐܢܬܬܐ
ܕܐܝܬ ܗܘܬ ܠܗ ܪܘܚܐ ܛܢܦܬܐ ❖

[36] ܘܟܕ ܐܬܠܝܬ ܐܢܬܬܐ ܠܡܪܢܐ
ܘܐܪܟܒܬ ܒܝܬܗ ܘܫܪܐ
ܘܗܘܐ ܠܒܗ ܒܪܢܫ ܚܒܘܪܐ
ܗܫܝܢ ܦܩܕ ܒܗ ܒܝܠܕܪܐ ❖

[37] ܘܝܘܢܐ ܒܟܢܫܐ ܐܬܚܙܝ ܠܗ
ܘܒܪܡܫܬ ܐܝܡܗ ܝܩܪܐ ܠܡܫܡܠܝܘܬܗ
ܘܡܢ ܕܒܪ ܡܪܝܡ ܐܬܚܙܝ ܠܗ
ܢܦܫܬܗ ܫܠܝܡ ܕܠܡܫܟܠܗ ❖

[38] ܠܒܪ ܦܪܘܗ ܕܢܘܚܐ ܩܒܝܬ ܗܘܬ
ܒܬܘܠܘܬܐ ܘܠܒܪܗ ܐܘܠܕܬ[9] ܗܘܬ
ܒܓܘܗ ܪܙܐ ܟܣܝܐ ܗܘܬ
ܠܒܬܐ ܚܕܐ ܕܟܪܘܒܐ ܗܘܬ ❖

[39] ܠܒܬܐ ܕܚܙܬ ܠܗ ܐܢܬܬܐ
ܕܟܝܢܗ ܗܘܬ ܠܗ ܐܣܝܘܬܐ
ܗܢܝܐ ܒܟܠܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ
ܘܪܓܝܬ ܐܢܫ ܡܢ ܟܠܝܬܐ ❖

[40] ܠܒܬܐ ܠܡܪܝܡ ܝܡܦܝܬ ܗܘܬ
ܒܡܫܡܫܢܝܬܐ ܠܗ ܗܘܬ
ܘܒܪ ܠܟܠ ܒܪܝܐ ܕܟܠܐ ܗܘܬ
ܟܪܗ ܕܡܪܝܡ ܐܟܠܐ ܗܘܬ ❖

[41] ܐܝܬ ܗܘܐ ܫܡܥ ܗ ܒܫܘܪܝܐ
ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܒܪܐ ܡܢ ܙܒܢܐ
ܘܒܪ ܗܘܐ ܠܗ ܒܪܐ ܠܡܫܝܚܐ
ܐܫܬܟܚ ܒܠܗ ܟܪܒܐ ❖

---

[9] *Сир*. 3 – [л. 3а]; европейская нумерация листов проставлена карандашом, причем упомянутый выше пропуск листов не принят во внимание; изначально номер, очевидно, был [л. 4а].

[42] ܦܩܕ ܐܒܘܗܝ ܕܢܬܩܛܠ ܛܠܝ̈ܐ
ܐܝܟܘܬܗ ܕܝܢ ܥܒܕܬ ܦܪܥܘܢ
ܛܠܝܬܐ ܕܐܝܟܘܬܗ ܕܥܒܪ̈ܝܐ
ܐܝܟܢ ܠܗܘ ܐܢܬܬܐ ܒܝܫܬܐ ❖

[43] ܕܗܘܐ ܒܪܬܗܘܢ ܟܡܪܐ ܐܢܬܬܐ
ܘܐܝܬ ܠܗ ܒܪܐ ܡܠܟܐ ܠܡܠܟܘܬܐ
ܘܡܢܐ ܕܟܒܪܐ ܠܗ ܡܫܝܚܘܬܐ
ܥܒܕܢ ܡܢܗܘܢ ܟܠ ܐܢܫܘܬܐ ❖

[44] ܘܡܢ ܕܥܒܕܘ ܐܚܣܢܬ ܠܒܪܗ
ܩܒܠܬ ܐܢܬܬܐ ܡܢ ܟܠܬܗ
ܘܐܫܬܒܚܬ ܒܒܢܬܐ ܠܒܪܗ
ܘܐܬܒܪܬ ܦܬܝܡ ܦܓܪܗ ❖

[45] ܚܙܘ ܡܢ ܛܠܝܐ ܠܚܕ ܒܥܘܪܐ
ܘܩܛܠܘ ܠܗ ܒܓܘܪܢܐ ܚܕ ܐܒܥܘܪܐ
ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܛܠܝܐ ܚܕ ܟܒܪܐ
ܕܡܢ ܚܪܫܐ ܐܣܝܪܐ ❖

[46] ܘܡܢ ܕܩܛܠܘ ܗܘܘ ܦܓܪܘ ܒܪܬܗ
ܐܫܬܪܝܬ ܐܣܝܪܘܬܗ
ܘܫܡܥܘ ܗܘ ܦܬܓܡ ܟܠܬܗ
ܒܟܪ ܡܢ ܕܥܪܐ ܠܗܬܗ ❖

[47] ܘܡܢ ܛܠܝܐ ܚܙܘ ܟܕ ܐܙܠܝܢ
ܠܒܝܬܐ ܚܕ ܦܬܓܡܐ ܝܗܒ
ܦܩܕ ܒܗܘܢ ܕܦܩܕ ܡܪܝܡ
ܦܠܝܫܘܢ ܐܦ ܟܠ ܫܒܝܒ ❖

[л. 10. 48] ܠܫܢܬ ܗܘܐ ܠܗܝܢ // ܒܟܝܠܗ ܚܠܩܐ
ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܙܕܝܩܐ
ܘܐܬܚܙܝܘ ܗܢܐ ܠܥܠܡܐ
ܒܝܬܐ ܕܟܢܫ ܡܢ ܟܠ ܥܡܡܐ ❖

[49] ܢܛܪܬܐ ܢܛܪܬܐ ܒܟܢܘ ܠܗ
ܘܟܬܒܐ ܒܗܪܢܐ ܗܘܐ ܠܗ
ܘܐܢܫܘܬܗ ܣܗܕܐ ܗܘܝ ܠܗ
ܘܐܢܫ ܕܠܡܒܬܐ ܟܬܒܝܢ ܠܗ ❖

[50] ܡܘܟܠ ܠܗ ܘ ܠܐ[10] ܐܬܟܠ ܗܘܐ
ܟܠܡܡ ܠܗ ܘܠܐ ܠܟܢ ܗܘܐ
ܘܟܕ ܠܡܒܪܐ ܕܝܢܐ ܗܘܐ
ܐܢܫ ܒܡܒܪܐ ܠܐ ܩܒܠ ܗܘܐ ❖

[51] ܠܥܠܡܐ ܕܟܠ ܡܢܝܢ ܟܠܗܝܢ ܒܠܘܗܝ
ܕܡܢܝܢ ܕܦܟܪܝܢ ܐܣܘܪܘܗܝ
ܘܐܣܬܢܘܗܝ ܠܥܠܡܐ ܘܐܪܟܒܘܗܝ ܒܠܘܗܝ
ܘܩܡ ܐܝܠܝܢ ܘܐܬܩܪܒܘ ܢܛܪܘܗܝ ❖

[52] ܘܟܕ ܡܢ ܗܘ ܕܡܟܬܒܐ ܢܦܩܘ ܗܘܘ
ܘܡܬܪܬܐ ܣܘܪܟܐ ܟܬܒܝܢ ܗܘܘ
ܬܪܝܢ ܠܥܠܡܐ ܒܗܦܟ ܦܟܪܘ ܗܘܘ
ܕܠܦܪܥܬܗܘܢ ܕܘܩܐ ܗܘܘ ❖

[10] *Сир*. 3 – [л. 3б]; или [л. 4б], если принять во внимание вышеупомянутый пропуск.

[53] ܚܕ ܒܝܘܡܝܢ ܠܠܝܗ ܫܒܩܗ ܗܘܐ
ܐܣܝܪ ܕܒܚܒܘܫܐ ܒܝܬܡܪܐ ܗܘܐ
ܠܠܝܗ ܠܢܛܘܪܗ ܐܦܩܗ ܗܘܐ
ܘܢܛܘܪ̈ܘܗܝ ܠܐ ܪܓܫ ܗܘܐ ❖

[54] ܘܦܩܕ ܗܘ ܒܥܠܕܒܒܐ
ܕܐܝܢܐ ܡܢܟܘܢ ܠܐ ܫܒܩ ܐܢܐ
ܘܢܗܒ ܗܘܐ ܠܗ ܒܪ ܢܟܣܝܐ
ܦܬܓܡܐ ܕܢܝܣܗ ܗܪܘܕܝܐ ❖

[55] ܒܪܒܝ ܒܬܘܠܬܐ ܠܟܢ̈ܫܐ
ܘܦܪܒܝ ܟܠܗܘܢ ܗܢܐ ܦܢܫܐ
ܢܥܡܝܢ ܡܪ̈ܢܐ ܠܦܪܕܫܐ
ܕܠܐ ܢܗܒܠܘܢ ܠܗܢܐ ܟܢܫܐ ❖

[56] ܘܟܕ ܠܟܗܘܢ ܠܒܝܪܡ ܟܠܗ ܗܘܘ
ܒܠ ܒܠܒܝܫܗ ܐܫܬܝܩ ܢܦܠܗ ܗܘܘ
ܦܬܪܡ ܡܘܩܕܐ ܫܒܚܝܢ ܗܘܘ
ܟܠ ܗܬܪܒ ܡܕܝܢܬܐ ܕܠܗ ܟܠܗ ܗܘܘ ❖

[57] ܐܪܝܡܘ ܡܘܩܕܐ ܒܬܫܒܚܬܐ
ܕܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܪܥ ܡܠܟܘܬܐ
ܘܡܪܐ ܕܟܠ ܡܪ̈ܘܬܐ
ܟܠ ܠܡܕܝܢܬܗܘܢ ܒܗܕ ܫܒܚܬܐ ❖

[58] ܦܪܥܘܢ ܠܟܠܢܫ ܐܦܝܡ ܗܘܐ
ܚܕ ܚܕ ܪܚܠܗܘܢ ܝܐܒ ܗܘܐ
ܘܡܢ ܕܡܢܐ ܠܛܪܚܐ ܡܪܒ ܗܘܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܐܬܒܪܝ ܗܘܐ ❖

[59] ܘܟܕ ܦܪܥܘ ܠܫܘܠܡܗ ܕܫܢ̈ܝܐ ܗܘܐ
ܠܒܪ̈ܐ ܚܝܪ ܩܠܝܠܗ ܗܘܐ
ܡܢܟ ܠܒܝܬܗ ܘܒܬܪܗ ܗܘܐ
ܠܟܪܝ ܘܟܡ ܗܬܝ ܐܣܝܪܗ ܗܘܐ ❖

[60] ܘܟܕ ܚܙܘ ܘܐܬܪܠܘ ܠܐܬܒܪܗܘܢ
ܘܟܠܗ ܗܘܐ ܠܡܫܒ ܠܝܫܪ ܡܢܒܬܗܘܢ
ܢܦܫܗܐ ܘܫܘܠܚܢܐ[11] ܘܫܒܩܘ ܒܗܘܢ
ܪܒܢ ܐܦܪܬܐ ܒܠܗܘܢ ❖

[л. 106. 61] ܒܟܬܒܐ // ܕܟܫܝܬܗ ܕܠܒܢܐ
ܐܬܟܫܘ[12] ܒܠ ܡܟܬܒܢܐ
ܘܐܬܬܬܐ ܚܙܐ ܕܒܪܗ ܫܒܛܐ
ܐܫܟܚܬܗ ܘܐܫܘܫܘܗܝ ܟܬܒܐ ❖

[62] ܐܚܪܬܐ ܕܒܪܗ ܦܪܝܒ ܗܘܐ
ܠܫܘܬܐ ܘܟܐܒܗ ܢܫܡ ܗܘܐ
ܘܟܕ ܫܒܩܐ ܕܟܐܒܗ ܥܫܝܢ ܗܘܐ
ܒܟܪ ܗܢܝ ܐܫܬܪܪ ܗܘܐ ❖

[63] ܘܐܬܬܐ ܕܬܐܒܐ ܗܘܝܘ ܠܗ
ܢܕ ܕܡܒܬ ܦܐܚܪܬܐ ܕܦܫ ܠܗ
ܘܦܪܓܬ ܢܦܫܗ ܕܐܬܦܬܘ ܠܗ
ܘܟܐܒܗ ܠܒܝܬܗ ܘܪܗܛܬ ܠܗ ❖

[11] *Add*. 1982, *Сир*. 3 – ܘܫܘܠܚܢܐ, вероятно, ошибка; в словарях обнаружить не удалось.

[12] *Сир*. 3 – лист (или листы) пропущен.

[64] ܟܕ ܦܪܝܫܬܐ ܙܗܠܬ ܗܘܬ
ܘܝܠܠ ܒܪܗ ܠܗ ܡܫܒܚܢܐ ܗܘܬ
ܡܒܪܟܬܐ ܕܝܢ ܦܡܪܝܬ ܗܘܬ
ܘܗܟܢܐ ܠܗ ܐܡܪܬ ܗܘܬ ❖

[65] ܫܒܚܘ ܐܢܬܬܐ ܒܪܟܘ ܒܣܒܪܐ
ܒܪܘܫܗ ܕܡܪܝ ܘܒܪܝ ܒܣܒܪܐ
ܘܫܡܥܬܗ ܘܐܣܝܗ[13] ܟܒܘܪܐ
ܕܗܘܝܘ ܬܐܘܡܐ ܬܠܡܝܕܐ ❖

[66] ܘܐܢܬܬܐ ܚܕܐ ܓܪܒܢܝܬܐ
ܐܬܬ ܠܘܬ ܠܡܒܝܬܐ
ܟܕ ܫܐܠܐ ܗܘܬ ܠܗ ܝܕܥܬܐ
ܘܗܝ ܝܗܒܬ ܠܗ ܐܣܝܘܬܐ ❖

[67] ܦܠܠܝܬܐ ܕܡܕܒܪܐ ܗܘܬ
ܘܓܪܒܐ ܒܢܝ ܠܟܗ ܠܒܢܝܐ ܗܘܬ
ܘܡܢ ܕܒܥܬ ܥܡܠܝܬܗ ܗܫܝܬ ܗܘܬ
ܐܬܬܪܟܢܬ ܘܐܙܕܘܓܬ ܗܘܬ ❖

[68] ܦܫܪܐ ܠܠܝܬܐ ܕܥܡܠܐ
ܫܕܝܐ ܗܘܬ ܐܝܟ ܬܒܢܐ
ܘܩܡܬܐ ܗܘܬ ܡܢ ܐܘܠܨܢܐ
ܘܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܦܝܣܢܐ ❖

[13] *Sic*: с первым долгим ā.

[69] ܒܬܘܠܘܬܗ ܕܟܘܪܬܐ ܕܐܒܪܬܐ
ܝܗܒܬ ܠܗ ܒܬܘܠܬܐ ܕܪܒܬܐ
ܘܟܕ ܚܙܗ ܛܠܝܬܐ ܟܣܝܬܐ
ܠܒܬܘܠܘܬܐ ܫܠܡ ܗܘܐ ܕܘܪܬܐ ❖

[70] ܘܐܢܬܬܐ ܚܙܬ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗ ܒܪܐ
ܘܐܬܛܠܝ ܡܢ ܒܝܠܕܪܐ
ܘܒܕܡܘܬܐ ܕܓܠܝܐ ܦܫܪܐ
ܬܒܥ ܗܘܐ ܠܓܠ ܒܪ ܒܣܪܐ ❖

[71] ܡܢ ܕܛܠܒܘܗ̇ ܘܐܬܛܘܗ̇ ܠܒܝܬܗ
ܕܡܫܝܚܐ ܫܒܪ ܒܠܗܘܢ ܘܢܟܬܗ
ܘܡܢ ܕܢܟܬܗ ܪܘܚܐ ܫܟܢܬܗ
ܘܗܘ ܪܚܡ ܚܠܦ ܐܣܝܘܬܗ ❖

[72] ܘܟܕ ܚܡ ܛܠܝܐ ܐܪܟܐ ܗܘܐ
ܒܒܠܝܬܐ ܡܫܬܟܚܐ ܗܘܐ
ܘܟܠ ܢܟܘܬܐ ܕܟܝܪ ܗܘܐ
ܡܬܠܟܢ ܗܘܝ ܠܒܪ ܕܩܝܡ ܗܘܐ ❖

[73] ܒܬܟ ܕܝܢ ܛܠܝܐ ܒܪܘܗ ܠܗܘܢ
ܘܒܐܬܘܢܐ[14] ܐܬܛܫܝܘ ܠܗܘܢ
ܫܐܠ ܐܢܘܢ ܒܪ ܡܪܗܘܢ
ܠܐܡܗܬܗܘܢ ܕܐܝܟܐ ܐܢܘܢ ❖

[14] Возможно, искаженное ܬܘܢܐ («внутренняя комната»), засвидетельствованное в тексте «Истории Благословенной Девы Марии» (Budge, 1899, p. 70).

[л. 11. 74] ܐܡܪܝܢ ܠܗ // ܕܠܒܫܬ ܐܬܝ ܛܠܝܐ
ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܐ ܘܡܝܩܪ̈ܐ
ܘܐܡܪܝܢ ܩܠܗ ܕܗܘ ܛܠܝܐ
ܕܝܠܗ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ❖

[75] ܐܬܟܢܫܘ ܗܢܘܢ ܛܠܝ̈ܐ
ܘܗܘܘ ܡܫܝܠܝܢ ܡܫܝܚܐ
ܐܘܟܡܐ ܥܡ ܦܫܩܬܐ
ܘܣܒܪܘܗܝ ܗܘܘ ܦܬ̈ܝܐ ❖

[76] ܡܢܘ ܗܟܢܘ ܐܡܪܘܢ
ܠܟܠܗܘܢ ܕܝܕܥܐ ܐܢܘܢ
ܘܦܫܛ ܦܘܡܗ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ
ܕܝܠܗ ܛܠܝܐ ܘܐܬܟܢܫܘ ܠܗܘܢ ❖

[77] ܘܟܕ ܒܥܘܢܐ ܚܙܐ ܟܠܒ ܗܘܐ
ܟܢ ܥܡ ܛܠܝܐ ܒܒܪ ܗܘܐ
ܒܒܬܐ ܕܒܪܬܗ ܢܟܣܬ ܗܘܐ
ܠܝܘܢܐ ܕܟܝܢܐ ܡܢܝܢܗ ܗܘܐ ❖

[78] ܘܡܢ ܕܠܘܬ ܟܢ ܡܛܠܐ ܗܘܐ
ܩܕܡܘܗܝ ܘܡܫܘܕܥܗ ܐܣܟܝܢ ܗܘܐ
ܘܗܘ ܗܘܐ ܬܠܡܝܕܐ ܗܘܐ
ܘܡܫܬܝܐ ܡܬܡܪܐ ܗܘܐ ❖

[79] ܐܚܪܢܐ ܕܒܥܝܐ ܐܬܚܙܝ ܠܗ
ܘܐܢܫ ܝܘܬܐ ܐܬܬܪܡ ܠܗ
ܐܢܫ ܡܚܝܒܘܬܐ ܒܡܬܠܗ
ܬܠܬ ܥܢܝܐ ܒܝܢܬ ܗܘܐ ܠܗ ❖

[80] ܐܝܟܢܐ ܕܦܪܘܠܐ ܚܝܐ ܗܘܐ
ܗܘ ܠܦܪܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܗܘܐ
ܘܡܢ ܕܠܒܪ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ
ܐܫܬܪܪ ܒܓܘ ܦܛܠܝܘ ܗܘܐ ❖

[81] ܘܟܕ ܛܠܝܐ ܡܫܬܒܚܝܢ ܗܘܘ
ܟܠ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܐܫܬܘܝܘ ܗܘܘ
ܘܛܠܝܐ ܟܕ ܐܝܟܕܘ ܫܪܘ ܗܘܘ
ܘܪܐܙܝܗܘܢ ܒܫܘܒ ܐܬܦܢܝܘ ܗܘܘ ❖

[82] ܛܠܝܐ ܡܢ ܕܢܦܠ ܡܚܒܬ ܠܗ
ܘܡܪܝ ܡܪܐ ܠܘܬܗ ܘܫܐܠܗ
ܕܒܫܘܒ ܐܪܡܝܢ ܘܦܩܕ ܠܗ
ܕܒܫܘܒ ܐܣܝ ܫܘܒܚܐ ܠܗ ❖

[83] ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܓܪܡܬܐ
ܓܠܠ ܟܠ ܗܝ ܛܠܝܘܬܐ
ܡܪܟܒܬܐ ܡܠܝܐ ܦܝܫܬܐ
ܡܪܝ ܐܫܡܥܝܗܝ ܠܓܠܝܘܬܐ ❖

[84] ܘܐܝܟ ܐܢܫ ܡܬܚܙܝܐ ܟܠ ܗܠܝܢ
ܕܠܐ ܓܝܪ ܓܙܒܢ ܐܝܟ
ܕܛܠܝܐ ܠܐ ܚܙܘ ܐܝܟ
ܓܒܗ ܡܢܐ ܢܚܡܢ ܐܝܟ ❖

[85] ܠܫܘܚܢ ܝܥܩܘܒ ܗܢܐ
ܐܝܟ ܒܡܫܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܚܡܠܢܐ
ܕܐܬܕܡܪܘܗ ܕܒܪ ܢܫܐ
ܦܓܥܬܐ[15] ܡܢ ܡܝܬܐ ❖

[15] *Сир*. 3 – [л. 4а], или [л. 6а], если принять во внимание вышеупомянутый пропуск.

[86] ܥܠܝܡܬܐ ܠܐ ܐܘܪܚܗ ܝܕܥܐ
ܡܛܠ ܦܓܥܐܘܬ ܢܒܝܐ
ܕܠܐ ܣܟܝܟܝܢ ܗ̄ܘܘ ܟܠ ܝܕܥܐ
ܐܫܟܚܗ ܢܒܝܐ ܚܠܦ ܝܕܥܐ ❖

[87] ܐܝܟܐ ܦܓܥܬ ܒܒܘܝܢܬܐ
ܐܬܘܢ ܕܢܦܩܢ ܛܠܝܬܐ
[л. 11б] ܕܝܫܘܢ ܟܕ // ܡܫܬܒܚܬܐ
ܘܬܫܢ ܠܪܘܚܬܗ ܛܒܚܬܐ ❖

[88] ܗܘ ܕܠܒܝܐ ܐܪܗܒ ܗ̄ܘܐ
ܘܠܡܒܥܬܐ ܠܡܥܒܕܘܬܗ ܢܟܪ ܗ̄ܘܐ
ܟܕ ܒܥܠܐ ܒܐܘܪܚܐ ܒܝܫܐ ܗ̄ܘܐ
ܟܒܝܗ ܠܢܝܫܗ ܟܝܢܐ ܗ̄ܘܐ ❖

[89] ܘܒܢܝܢ ܐܝܟ
ܘܟܢܝܢ ܐܝܟ
ܘܒܒܪܐ ܠܐ ܩܦܨ ܠܗܝܢ
ܠܟܪܘܬܢ ܘܠܐ ܡܘܦܐ ܠܗܝܢ
ܡܢ ܡܟܠ ܕܢܡܝܢ ܟܢ
ܬܘܪܐ ܠܐܒܘܢ ܘܠܪܘܫܢ ܟܢ ❖

л. 8[1] **Другое, на праздник Рождества, и оно –**
по Книге Детства Господа нашего. [Сочинение] Варды.

«Кто поведает о чудесах Твоих ...»[2]

1. Кто постигнет Твое величие,
Сын Божий, и Твою малость?

Ибо Твое детство — самое старое,
А Твоя малость — самая великая.

И даже если действительно уразумею я,
Я – тление, что презренней всех.

Желание возжелало меня, чтоб я говорил.
Говори во мне, чтоб я говорил с Тобой!

2. День, освети меня Твоим светом!
Солнце, озари меня Твоей красотой!

И поведи меня тропой правды Твоей!
Возьми меня с Собой в Твою обитель!

3. О, обладающие силой слуха,
И рассуждения, и мысли!

Слушайте и внимайте этому песнопению
О детстве Господина всей твари!

4. Пещеру Он сделал гостиницей для Себя,
А презренные ясли — ложем.

И когда Его пребедная мать
Пребывала для Него землей и небом,

5. Ангелы окружали его,
Бестелесные славословили,

Цари Фарса[3] поклонились Ему:
«Сын Божий, слава Ему!»

6. Сорок дней спустя
Его чистая мать принесла Его

---

[1] *Vat. Syr.* 567 — утрачено начало списка, в том числе, данный гимн. Нумерация здесь дается по *Add*. 1982.

[2] *Cup*. 3 — оп. «Твои чудеса». Данный пассаж найти в Псалтири не удалось; ближайшая параллель — Пс 9, 2 и 15.

[3] В христианских памятниках восточносирийской традиции считалось, что «мудрецы с Востока» (Мф 2, 1–12) были «правителями» Парса (Фарса).

В храм, чтоб они принесли жертву
По закону твари.

7. И Симон, ветхий днями
Воспринял Его с благоговением

И сказал о Нем в пророчестве:
«Он — свет всех матерей!»[4]

8. Пастухи говорили о Нем
То, что ангелы рассказали о Нем.

И цари Фарса поведали о Нем,
Что они уразумели о нем от звезды.

9. Персы стали его учениками,
И принесли ему жертвы.[5]

л. 8 б Но евреи // не послушались Его.
И за то, что они отвергли Его, они были отвергнуты им.

10. И когда он стал странником в Египет,
Это не оттого, что Беглец страшился,

Но для того, чтоб стать спасителем
Тех, кто слышал весть о нем издалече.

11. Иеремия научил
Египтян, что явлен в яслях[6] будет

Воплощенный Бог,
И Он уничтожит идолов.

12. Египтяне, услыхавшие об этом,
Собрали своих дев,

И поместили младенца в ясли,
И тайно поклонялись ему.

13. В ту ночь, когда Он бежал
От Ирода, который хотел

Убить Его, прежде, чем утро рассвело,
Он оказался посреди египетской земли.

14. И когда Господь обитаемой земли вошел
Со своей бедной матерью

---

[4] Приблизительная передача Лк 2, 29–35.

[5] Мф 2, 11.

[6] Аллюзия на Иер 26, 20–23; см. выше, вводную статью к данному гимну.

В одну большую деревню,
В тот день произошло чудо.[7]

15. В этой деревне был идол,
И злобный демон обитал внутри него.

И стоял пред ним жрец,
И подавал ему снеди и благовония.

16. Был у этого жреца
Единственный любимый и дорогой сын.

И сделался он жилищем бесов.
И они терзали его на закате и утром.

17. Он разрывал свои одежды
И избивал всякого, кого видел.

И когда Господь наш проходил там,
Вошел в гостиницу и остановился [в ней].

18. Тотчас же, войдя это место,
Господь наш сотряс землю

И поверг всех идолов.
И великолепие их обратилось в прах.

19. Затем явился этот юноша
И вошел туда, беснуясь.

И он схватил пеленку Господа,
И быстро положил себе на голову.

20. Как он пеленку правой рукой
Схватил, вышли демоны из него,

Как вороны, из его входа,
И как змеи, из его выхода.

21. Жрец спросил о причине этого
У своего сына, а также о его исцелении.

И когда тот сообщил ему, поразился он[8] умом своим
И воскликнул пред всем народом своим:

22. «Это сокрытый Бог,
Который сокрушил видимых богов,

---

[7] *Сир*. 3 — пропуск листа (или листов).

[8] Т. е. отец.

л. 9 Сегодня, // как сказал Господь,
Вошел в землю египетскую!»[9]

23. И когда они вышли из той деревни,
Напали на них разбойники.

Но вдруг раздались звуки,
Которые сотрясли всю землю:

24. [Будто бы] всадники мчались,
А также лошади ржали,

А барабанщики барабанили.
Негодяи обратились а бегство, а они спаслись.

25. А входя в одну деревню,
Они нашли там женщину,

Которой повстречался злой дух
И сделал ее бесноватой.

26. Она увидала черного юношу.
Бедняга, она побежала поймать его,

Но не могла дотронуться до него своими руками.
В тот миг он подбежал и вошел в нее.

27. Она бродила нагой
И жила среди гробов,

И она разрывала цепи,
И губила всякого, кого встречала.

28. Святая [Дева], увидав
Эту бесноватую женщину, пожалела ее.

И накрыла ее пеленкой.
И бесы тотчас же вышли.

29. И злобный стал издавать
Вопли, полные боли:

«Горе мне! Отчего приключилось со мною это несчастье,
Что сейчас я увидел сына Марии?!

30. Да, из-за Его пеленки я изгнан,
И не осталось у меня власти!

В каком месте укрыться мне
От Его могучей силы?»

---

[9] Мф 2, 2.

31. И перебравшись в другую деревню,
Они зашли в дом, в котором была невеста.

И он был полон плача и горя
Вместо пения и веселья.

32. Ибо чародеи сделали невесту
Глухой и немой своими чарами.

И она тотчас же поднялась
К младенцу, Сыну девственности.

33. Невеста поцеловала Сына Девы,
И ее пленение немотой было уничтожено.

И голос прославления
Прогремел и поднялся над всей деревней.

34. И вся деревня собралась
И поклонилась Господу нашему,

Радостно говоря:
«Бог пришел к нам!»

35. А достигнув другой местности,
л. 9 б Господь наш // со своей чистой матерью

Встретили женщину,
У которой был нечистый дух.

36. И когда женщина пошла на реку,
Она подняла глаза и увидела,

Что не было ни одного прохожего.
Она купалась и повстречалась с врагом.

37. Тайный змей появился пред ней
И хотел убить ее подобно ее матери.[10]

И когда явился Сын Марии пред ней,
Она поцеловала Его, и ее противник исчез.

38. На заре дня встала
Дева и искупала своего Сына.

В тех окрестностях жила
Девушка, которая была прокаженной.

---

[10] Аллюзия на Еву, которая была обманута змеем, за что изгнана из Эдема (Быт 3, 1–6), что трактовалось в христианстве как символ духовной смерти.

39. Когда девушка увидала ту женщину,
В руках которой было ее исцеление,

Она искупалась в воде с верой,
И стала чистой, как жемчужина.

40. Девушка последовала за Марией
И служила ей.

В какое бы селение та ни шла,
Она следовала вместе с Марией.

41. Был там старейшина,
У которого долго не было сына.

А когда появился сын у бедняги,
Оказался он весь покрыт проказой.

42. Его отец приказал убить мальчика.
Мать же его стала рыдать.

И служанка матери Господа
Сказала той женщине втайне:

43. «Вот в вашем дворе живет женщина,
И у нее есть Сын, исполненный милости.

И когда она купает Его,
Вода от него совершает всяческие исцеления».

44. И когда Мария купала своего Сына,
Женщина стояла позади нее

И омыла своего сына водой.
И он был очищен, а ее упование осуществилось.

45. И они свернули оттуда в [некую] область
И вступили в маленькое хозяйство,

В котором был человек,
Опутанный чародеями.

46. А когда они[11] прибыли и поселились в том дворе,
Его путы спали.

И он уверовал, равно как и его дом,
В Сына Марии, остановившегося у них.

47. И они отбыли оттуда и отправились
В город. И три женщины,

[11] Т. е. Святое семейство.

Повстречались им, сокрушенные.
А голоса их также были очень горестны.

л. 10 48. Не было у них никого // в мире,
Кроме любимого брата.

А этот несчастный был поражен
Болезнью, что хуже всякого изъяна.

49. Чародеи обрушили на него чары,
Из человека он превратился в мула.

А его сестры окружали его
Плакали о нем, как о мертвеце.

50. Они кормили его, а он не ел.
Они одевали его, а он не одевался.

И он выглядел, как зверь,
Как зверь не работал он.

51. Служанка, что была с Господом нашим, открыла ему,
Что Господь наш многомилостив.

И они привели мальчика и склонили пред ним.
И он стал человеком, и его чары спали.

52. И когда они покидали то место,
И проходили по пустынной местности,

Им повстречались два разбойника,
Которые охраняли свой лагерь.

53. Имя одного из них было Тетос.
Другого звали Думакос.

Тетос уговаривал своего товарища
Не выдавать их товарищам.

54. И этот плут обратился [к нему]:
«Я отказываюсь от моей доли».

И этот сын десной [стороны][12] отдал
Пояс со своих чресл в залог.[13]

---

[12] Аллюзия на прозаическую Книгу Детства. И несторианский и яковитский прозаические тексты сообщают, что это — те самые разбойники, которые позднее были распяты вместе с Христом, справа и слева от него (Budge, 1899, p. 54; *Évangiles apocryphes*, 1914, p. 27).

[13] Данный эпизод передан здесь столь кратко, что смысл не ясен. Из обоих прозаических текстов следует, что разбойник отдал свою долю товарищу,

55. Дева благословила разбойника,
И так обнадежила его:

«Да удостоит тебя Господь рая,
Зато, что ты не отдал нас этой шайке!»

56. А когда они вступали в Египет,
Все статуи были свалены и повержены.

А два изваяния были помещены
У ворот города, в который они вступали.

57. Завопили изваяния криками:
«Вот Царь и Глава царств

И Господь всех господств
Вступил в наш город сейчас!»

58. Фараон заставил всех удалиться
Одного за другим, кто знал про Него.[14]

И когда Господь наш достиг ворот,
Он был провозглашен Царем царей.

59. А когда фараон желал убить Его,
Лазарь стал Его слугой.

Он приблизился к нему и стал заступником за
Господа, и с тех пор стал Его другом.

60. А когда они отправились и отбыли в свою страну,
И вошли в свою деревню Вифлеем.

Чирьи и гнойники умножились
У всех сынов Ефрафы.[15]

л. 10 б 61. Водой // от омовения Ребенка
Исцелились все пораженные.

Женщина, сын которой был слеп,
Омыла его, и вода исцелила его.

62. [Была] еще одна, сын которой был близок
К смерти, и болезнь его была тяжелой.

уговаривая его не говорить сообщникам о приходе Святого семейства (Budge, 1899, p. 53; *Évangiles apocryphes*, 1914, p. 26).

[14] Либо: ибо он знал про Него.

[15] Второе название Вифлеема (Мих 5, 2).

И когда надежда матери ее иссякла,
Он был послан к водам Господа.

63. И [была] женщина, имевшая детей-близнецов.
Один из них умер, а другой остался у нее.

Душа его готова была отлететь,
А его мать носила его, бегая.

64. Она поспешила к святой [Деве]
И умоляла ее о своем сыне.

Затем Благословенная повелела,
И так сказала ей:

65. «Женщина, положи своего единственного сына
На постель моего Господа и единственного Сына!»

И она положила его, и Создатель исцелил его.
А он — Фома, ученик [Христа].

66. И прокаженная женщина
Пришла к блаженной [Деве],

Прося праведную,
И она даровала ей исцеление.

67. И была девица, которая была помолвлена,
Носившая на своем стане проказу.

И после того, как она искупалась в воде Его омовений,
Она очистилась и вышла замуж.

68. И [была] одна девочка, которая сатану
Видела в виде змея.

И она рыдала от угнетения,
И не было ей избавителя.

69. Пеленку львенка[16]
Пречистая Дева дала ей.

Когда сокрытый дракон увидал
Пеленку, он исчез, беспомощный.

70. И [была] женщина, у которой был сын,
Угнетаемый врагом.

Наподобие разъяренного пса
Кусал он всякого сына плоти.

---

[16] Эпитет Христа.

71. После того, как взяли его и принесли
К Христу, он вскочил и укусил Его.

И после того, как он укусил Его, [злой] дух оставил его.
И Он приобрел его благодаря его исцелению.

72. А когда Он рос среди детей
И играл с глиной,

Все фигурки, какие Он делал,
Брели в то место, куда Он приказывал.

73. Однажды дети прибежали
И спрятались в печке.

Спросил сын Господа их
Матерей их: «Где они?»

л. 11 74. Они ответили Ему: // «Здесь нет детей.
Одни лишь козлята и козлы».

И Он поднял голос: «Подойдите, дети[17]!»,
Ибо они хотели стать козлами.

75. Изменились дети
И вдруг обратились в козлов

Черных да пятнистых.
И окружили Его, блея.[18]

76. Их родители приблизились, клянясь,
К их пастырю,[19] чтобы Он освободил их.

И Он открыл свои уста и сказал им:
«Подойдите, дети!» И они стали людьми.

77. А у дороги сидел,
Когда Господь наш проходил с детьми,

Человек, укушенный в руку
Змеей, которая укусила его в гнезде.[20]

---

[17] В прозаической несторианской и яковитской версии: «козлы» (Budge, 1899, p. 70; *Évangiles apocryphes*, 1914, p. 49), что более подходит по смыслу. Возможно, это еще один предмет «цензуры» апокрифов автором песнопений.

[18] Дословно: окружили Его блеятели.

[19] Т. е. ко Христу.

[20] Из несторианской прозаической «Истории Благословенной Девы» ясно, что имеется в виду птичье гнездо (Budge, 1899, p. 73).

78. И после того, как он приблизился к Господу нашему,
Тот позвал его и исцелил его рану.

И он стал Его учеником,
И был прозвал Кананитом.[21]

79. [Был] еще один, которому явился злобный [демон],
И, походил он на змею.

Подобно ошейнику на его шее
Три года пребывал он на нем.

80. Когда он видел железо,
То обращался в железо.

И когда он появился пред Господом нашим,
Он выругался, побежал и исчез.

81. А когда дети играли,
Они расположились на крыше.

И, схватив, сбросили вниз мальчика.
А кричали, что Иисус уронил его.

82. Мальчик, упав, умер,
А Господь наш приблизился и спросил его:

«Иисус уронил тебя?» И он ответил Ему:
«Иисус воскресил меня, слава Ему!»

83. Эти краткие слова
Произнес о таком детстве

Автор, исполненный пороков.
Господь наш, удостой его [Твоего] царствия!

84. И если кто-то отрицает,
Что они истинны,[22]

Потому что апостолы не упомянули о них:
«Кто может поверить им?»

85. Тот должен послушать Иоанна[23]
Если он истинно верующий:

---

[21] Здесь, как и в прозаической несторианской «Истории Благословенной Девы», встречается изобретенная этимология: прозвище ܩܢܢܝܐ (Кананит) возводится к ܩܢܐ (гнездо) (Budge, 1899, p. 73).

[22] Т. е. эти слова.

[23] Т. е. эти слова.

«Чудеса Сына Милостивого
Превыше числа!»[24]

86. Апостолы не стали умножать слова
Вследствие множества знамений,

Ибо они не нуждались в словах.
Знаменья превосходили слова.

87. Я переложил на песнопение
Знаки[25] Книги Детства

л. 11 б Чтоб возрадовались сыны // веры,
А Благость простила мою немощь.

88. Тот, что изумил ангелов
И заставил волхвов поклоняться Ему

Когда младенцем лежал Он в яслях,
Кто одолел Его?

89. Они[26] скудны
И кратки

И не достаточны
Для Твоих деяний и не исчерпывают их.

Господь наш! Даруй нам, чтоб мы могли верить в Тебя,
И восхвалять Твоего Отца и Твоего Духа в Тебе!



[24] Парафраз Ин 21, 24.

[25] Или: буквы.

[26] Т. е. эти слова.

Мистика и аскетика

Григорий Кессель

Фрагмент из несохранившейся «Книги увещеваний» Авраама бар Дāшандāда в «Послании о превосходстве воздержания» Илии Нисивинского

I. Введение[1]

В 1968 г. ливанский ученый Ж. Рахмэ издал «Послание о превосходстве воздержания» (*Рисāла фӣ фаḍӣлат ал-‘афāф*)[2] в журнале «Al-Machriq»[3], что было первой публикацией данного текста. «Послание» было написано восточносирийским автором Илией Нисивинским (975–1046 гг.) — одним из выдающихся арабо-христианских богословов[4], творчество которого ознаменовало начало периода так называемого сирийского ренессанса[5]. Публикация Ж. Рахмэ до недавнего времени считалась единственным имеющимся изданием текста «Послания», которое получило критический отзыв Ḫ. Самӣра, оценившего его как «весьма неточное» («très incorrecte»)[6].

Тем не менее, существует еще одно издание «Послания»,

---

[1] Автор предполагает опубликовать расширенный вариант настоящей работы в: Tamcke, M. (ed.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*. Würzburg: Ergon, и выражает благодарность Д. А. Морозову за ценные замечания к тексту статьи.

[2] Далее: «Послание».

[3] Rahmé, G., رسالة في فضيلة العفاف لايليّا النصّيبيني // Al-Machriq 62 (1968), ṣ. 3–74.

[4] Об Илие и его литературном наследии см. сборник статей Х. Самира: Samir, S. Kh., *Foi et culture en Irak au XIe siècle. Elie de Nisibe et l'Islam*. (Variorum Collected Studies Series, 544). Aldershot / Bookfield, 1996.

[5] Teule, H., *La renaissance syriaque (1026–1318)* // Irénikon 75:2–3 (2002), p. 176.

[6] Caspar, R., Charfi, A., Samir, S. Kh., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien* // Islamochristiana 3 (1977), p. 278.

которое практически полностью осталось незамеченным исследователями[7]. В том же 1968 г. А. Хау, не зная о публикации Ж. Рахмэ, защитил докторскую диссертацию под названием «Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr von Elias von Nisibis» на философском факультета Боннского университета[8]. Диссертация содержит небольшое введение, содержащее сведения об авторе и тексте, а также описание орфографических особенностей рукописей, издание арабского текста и его немецкий перевод (остающийся единственным переводом «Послания» на европейские языки). Как это было отмечено самим автором, издание было подготовлено в соответствии со стандартами серии «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» и основано на том же списке, который был оценен Х̮. Самӣром как самый надежный (*Vat. ar*. 126).

II. Содержание «Послания»[9]

«Послание» представляет собой пространное опровержение мнения известного мусульманского богослова му‘тазилитского толка ал-Джāх̣из̣а (ум. 255/869 г.)[10], который утверждает в своей «Книге животных», что воздержание недостижимо для людей: «Ни для кого невозможно и невероятно устранить желание женщин, потому что таковые желания и потребности обильно присутствуют в человеке»[11].

[7] Единственная известная мне ссылка на данную публикацию содержится в: Lange-Sonntag, R., *Elias von Nisibis* // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 28 (2007), p. 369–374.

[8] Hau, A., *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr von Elias von Nisibis. Einführung, Übersetzung, Text*. Bonn, 1969 (докторская диссертация).

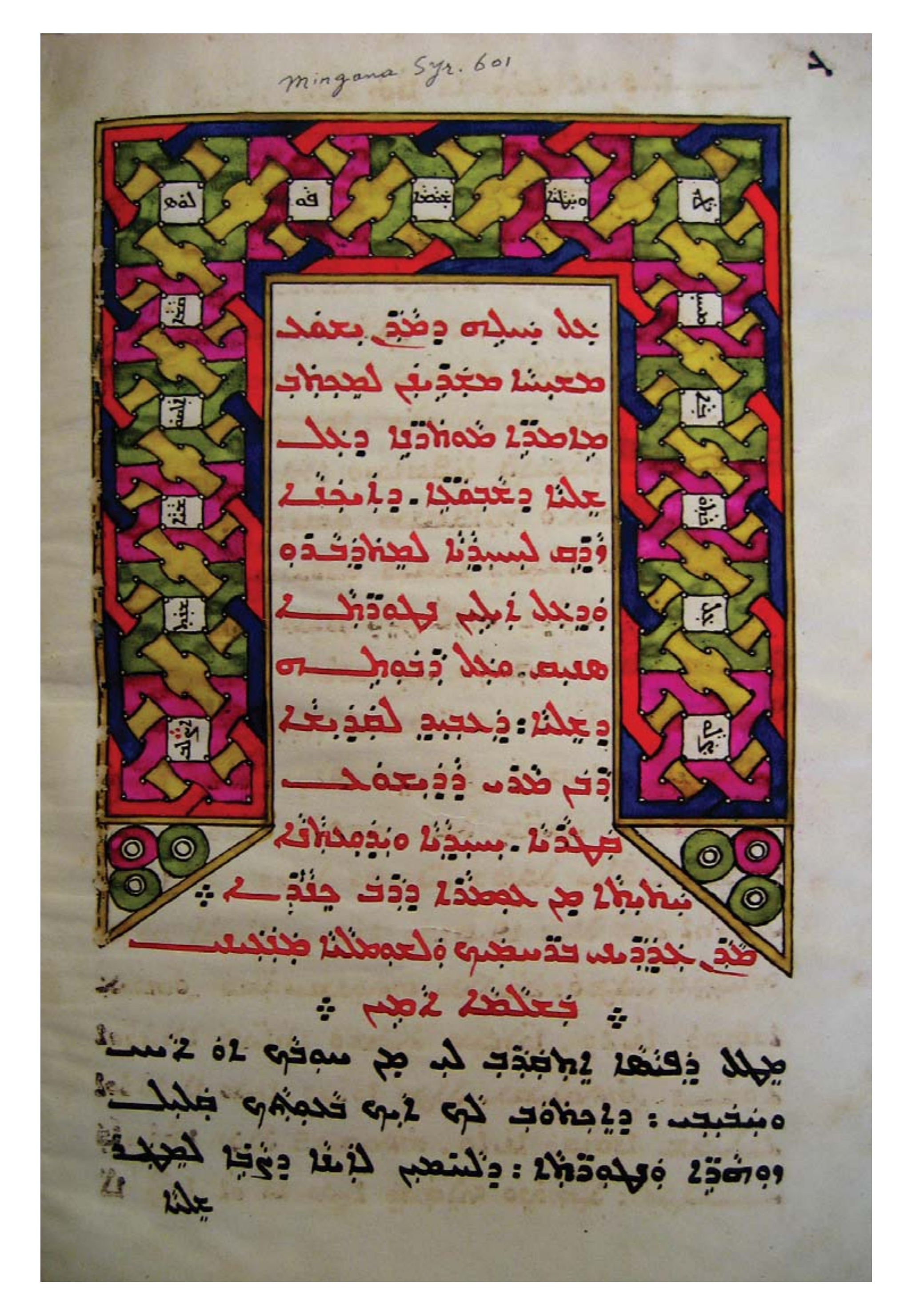
[9] Содержание «Послания» детально рассматривается С. Гриффитом в статье, которая должна быть издана в сборнике: Tamcke, M. (ed.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*. Würzburg: Ergon.

[10] О нем см.: Pellat, Ch., *al-Djāḥiẓ* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. II. Leiden, 1991, p. 385–387.

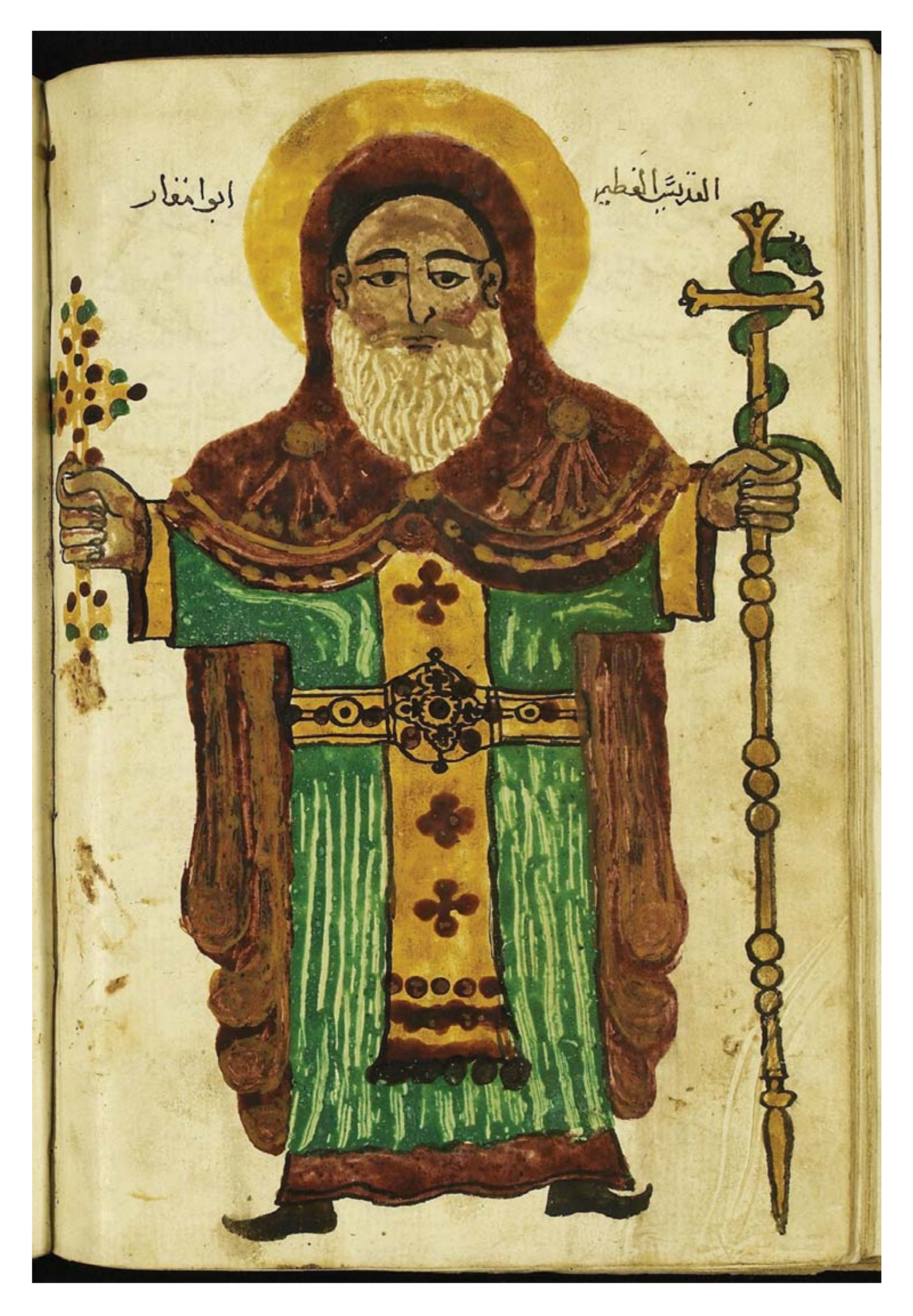
[11] Цит. по: Hau, A., *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit*, S. 14.



Икона Крещения Господня из Кафтунского монастыря (Ливан). *Надпись в левом свитке, по-арабски*: «Море увидело и побежало; Иордан обратился назад. Горы прыгали, как лань, и холмы, как агнцы овчии. Что с тобою, море, что ты побежало, и ты, Иордан, что ты обратился назад? (Пс 113, 3–5) Увидели Тебя воды, о Боже, увидели Тебя воды и испугались (Пс 76, 17)». *Надпись в правом свитке, по-сирийски*: «Так говорит Господь: Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих (Ис 1, 16). Все жаждущие, идите к водам (Ис 55, 1) и черпайте воду из источников спасения (Ис 12, 3)»



Восточносирийская рукопись из коллекции А. Минганы — обширное собрание текстов аскетического и мистического содержания



Миниатюра в рукописи с изображением св. Макария. *Надпись по-арабски*: «Святой великий Абӯ Маḳа̄р»



Рукопись с началом Евангелия от Иоанна (Бейрут)

Текст «Послания» может быть разделен на две части. Первая содержит непосредственно опровержение утверждения ал-Джāḥиẓа, тогда как вторая имеет несколько независимый характер и имеет своей целью продемонстрировать, что воздержание более предпочтительно, чем брак и половые сношения.

III. Источники

Текст «Послания» содержит многочисленные цитаты и парафразы из разнородных источников. При этом следует отметить, что Илия дает точное указание источника практически для каждой цитаты, что значительно облегчает работу по их идентификации.

Ниже приводится список цитат в той последовательности, как они встречаются в тексте «Послания»[12].

— рассказ о Гиппократе и Полемоне (ок. 88–144 гг.; автор физиогномического трактата, который был переведен на арабский и стал весьма влиятельным в мусульманской традиции), представляющая собой в действительности переработанную версию рассказа о встрече Сократа и Зопира[13];

— рассказ о монахе Мартиниане — из 3-й части «Рая свв. отцов»[14];

[12] А. Хау успешно идентифицировал большинство цитат. Для каждой цитаты я указываю текст издания Рахмэ и Хау (по следующему образцу: страницы издания Рахмэ / страницы издания Хау, страницы немецкого перевода Хау), а также, в случае необходимости, даю дополнительные сведения о издания и исследованиях определенных текстов.

[13] 20–23/11–15 (араб.), 46–48. О Полемоне в арабской традиции см.: Witkam, J. J., *Aflīmūn, Fulaymūn, Iflīmūn* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. XII. Leiden, 2004, p. 44–45. Данная история встречается во многих арабских источниках, например, в трактате Псевдо-Аристотеля «Secretum secretorum» (Forster, R., *Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen* Sirr al-asrār/Secretum secretorum. (Wissensliteratur im Mittelalter, 43). Wiesbaden, 2006, S. 93–94).

[14] 24–28/16–23 (араб.), 48–51. Издание: *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*. T. 7: Paradisus Patrum / Éd. Paul Bedjan. Paris / Leipzig, 1897, p. 923–924; англ. пер.: *The Book of Paradise. Being the Histories and Sayings of the Monks*

— рассказ о Платоне[15] и его ученике, который влюбился — из «Духовной медицины» Мухаммада Абӯ Бакра ибн Закарийа̄’ ар-Ра̄зӣ[16];
— рассказ об одном египетском монахе, который боролся с искушением оставить монашество и жениться — из 4-й части «Рая свв. отцов»[17];
— рассказ об Антонии и Павле — из 1-й части «Рая свв. отцов»[18];
— рассказ о греческом царе Агамемноне — из «Комментария на Исагогу Порфирия» Денхи Логика (сам рассказ восходит к «Одиссее»)[19];
— рассказ о человеке, которого звали Абӯ-л-Хасан ибн Ухт ибн ‘Амр ибн Шабакла̄, отказавшемся вступать в

and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac Texts, according to the Recension of ‘Anân-Îshô‘ of Bêth ‘Âbhê. Vol. 2: English Translation, Continued Index and Syriac Text / Ed. and transl. by E. A. Wallis Budge. (Lady Meux Manuscript, 6). London, 1904, p. 1026–1027. Текст, приводимый Илией, довольно значительно отличается от издания Беджана. О различных редакциях сирийской версии истории Мартиниана см.: Draguet, R., *Les formes syriaques de la matière de l’histoire lausiaque*. Vol. I: Textus. Les manuscrits. Édition des pièces liminaires et des ch. 1–19. (CSCO 389, Scriptores Syri 169). Louvain, 1978, p. 81*–82*.

15 О Платане в арабской традиции см.: Walzer, R., *Aflāṭūn* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. I. Leiden, 1986, p. 234–237.

16 29–30/23–26 (араб.), 52–53. Об ар-Ра̄зӣ и его «Духовной медицине» см.: Goodman, L. E., *al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā’* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. VIII. Leiden, 1995, p. 474–477; Mohaghegh, M., *Notes on the “Spiritual Physic” of Al-Rāzī* // Studia Islamica 26 (1967), p. 5–22. Илия ссылается на ар-Ра̄зӣ также в его «Кита̄б ал-Маджа̄лис»: Samir, S. Kh., *Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe* // Mélanges de l’Université Saint-Joseph 52 (1991–1992), p. 294–295.

17 31–32/27–29 (араб.), 54–55. Издание: Bedjan, P., *Paradisus Patrum*, p. 657–658 [no. 560], Budge, E. A. W., *Book of Paradise*. Vol. 2, p. 588 [no. 553]; англ. пер.: *The Book of Paradise. Being the Histories and Sayings*, Vol. 1, p. 772 [no. 553]. Цитата в «Послании» значительно более пространна.

18 33–36/31–34 (араб.), 55–57. Издание: Bedjan, P., *Paradisus Patrum*, p. 81–87, Budge, E. A. W., *Book of Paradise*. Vol. 2, p. 154–159; англ. пер.: Budge, E. A. W., *Book of Paradise*. Vol. 1, p. 183–189. Цитата в «Послании» Илии отличается от изданного текста и, вероятно, представляет собой сокращенный вариант последнего.

19 37–39/35–38 (араб.), 58–59.

брак — рассказ был поведан Илие привратником католикоса Ма̄р Ибра̄хӣма[20];
- рассказ о буидском эмире ‘Адуде ад-Дауле (936–983 гг.)[21] и его рабе[22];
- рассказ, услышанный от проповедника о главе евнухов[23], который влюбился[24];
- 1 Кор 7, 9[25];
- изречение «основателя мусульманской веры»[26];
- цитата из 15-й книги «Духовной медицины» Муḥаммада Абӯ Бакра ибн Закарийа̄’ ар-Ра̄зӣ[27];
- цитата из монастырских канонов[28];
- цитата из книги ученого монаха[29];
- цитата из книги монаха Ибра̄хӣма ибн Да̄шӣда̄да[30];

---

[20] 40–42/39–42 (араб.), 60–62. Подразумеваемым католикосом, скорее всего, является католикос Авраам III (906–937 гг.), а не митрополит Авраам Баṣрский (ум. 999/1000 гг.), как утверждает Хау.

[21] О нем. см.: Bowen, H., *‘Aḍud al-Dawla* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. I. Leiden, 1986, p. 211–212.

[22] 43–44/43–44 (араб.), 62–63.

[23] Ed(s)., *Fatā* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. II. Leiden, 1991, p. 837.

[24] 45–47/45–46 (араб.), 64–66.

[25] 57/65 (араб.), 76.

[26] 58/65–66 (араб.), 76. Хау ссылается в данном месте на 12-ю книгу ал-Г̣аза̄лӣ «Иḥйа ‘улӯм ад-дӣн». Следует, однако, отметить, что в книге ал-Г̣аза̄лӣ данное изречение приписано известному суфию Абӯ Сулайма̄ну ад-Да̄ра̄нӣ, о котором см.: Gramlich, R., *Abū Sulaymān ad-Dārānī* // Oriens 33 (1992), p. 22–85 [автор статьи приводит список приписываемых ад-Да̄ра̄нӣ изречений и рассматриваемый текст среди них отсутствует].

[27] 65–67/79–82 (араб.), 83–85.

[28] 67/83–84 (араб.), 85. Хау не предлагает никакого варианта идентификации. Это могло быть определенное собрание восточносирийских монастырских канонов; однако данный текст отсутствует среди изданных памятников (*Syriac and Arabic documents Regarding legislation relative to Syrian asceticism* / Ed., and transl. by Arthur Vööbus (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 11). Stockholm, 1960).

[29] 67–68/84–85 (араб.), 86. Цитата не идентифицирована Хау.

[30] 68–69/85–86 (араб.), 86.

— цитата из книги одного монаха, повстречавшего трех суфиев[31];
— два рассказа, услышанные от ученых[32];
— Еккл 7, 26[33];
— изречение Сократа[34].

Обзор приведенного списка с очевидностью свидетельствует о разнообразии используемых Илией источников как христианского так и мусульманского происхождения: Библия (Ветхий и Новый Завет), проповедь, устные сообщения современников, аскетические, апологетические, медицинские и логические трактаты. Безусловно, каждая цитата и парафраз заслуживают особого внимания как ранние свидетели текстов-источников. Пока же можно отметить, что в случае некоторых цитат из христианских источников не всегда возможно установить их оригинальный язык, а также (в случае сирийских текстов) — версию, которая была непосредственно использована Илией.

Так, имеющиеся данные позволяют с достаточной определенностью утверждать, что Илия использовал оригиналь-

---

[31] 69–72/86–92 (араб.), 87–89. Цитата не была идентифицирована Хау. Ее источник, определенно, не может быть идентифицирован с мелькитским «Спором» Георгия Монаха (Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 2: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. (Studi e testi 133). Città del Vaticano, 1947, S. 79–81), который в некоторых рукописях имеет заглавие «Спор между христианским монахом и тремя учеными мусульманами» (Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache. zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*. (Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes, 6:3). Leipzig, 1877, S. 87–88).

[32] 72–73/92–94 (араб.), 89–90. Цитата не идентифицирована Хау.

[33] 73/94–95 (араб.), 90.

[34] 73–74/95 (араб.), 90–91. Изречение, в том виде в котором оно приводится в «Послании», отсутствует среди известных изречений Сократа в арабской традиции (Alon, I., *Socrates Arabus. Life and Teachings. Sources, Translations, Notes, Apparatus, and Indexes*. (The Max Schloessinger Memorial Series. Texts, 8). Jerusalem, 1995). Нельзя, однако, не отметить близость с некоторыми изречениями на тему «женщина — смертельный яд»: Alon, I., *Socrates Arabus*, No. 276: 61 [англ. пер.], 71 (араб.) [араб. текст], No. 278: 61 [англ. пер.], 71 (араб.) [араб. текст].

ную, сирийскую версию «Рая свв. отцов»[35], а также, вероятно, и монастырских канонов[36]. Язык текстов «ученых», «ученого монаха», а также «книги монаха, повстречавшего трех суфиев» невозможно установить и, таким образом, это мог быть либо сирийский, либо арабский[37]. Изречение Сократа, скорее всего, было заимствовано из арабской традиции, поскольку на сегодняшний день подобные изречения, приписываемые Сократу, в сирийской литературе неизвестны[38].

Случай Денḥи Логика еще более неопределенный. А. Хау

---

[35] Об этом см. ниже.

[36] Мне не известно ни одного собрания монастырских канонов, которые были бы написаны на арабском. О восточносирийских монастырских канонах см.: Selb, W., *Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 388; Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte 3). Wien, 1981, S. 145–147.

[37] Известны подобные как сирийские, так и арабские апологетические тексты, см. обзоры: Griffith, S. H., *Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts. From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)* // Religionsgespräche im Mittelalter / Ed. by Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4). Wiesbaden, 1992, S. 251–273; Sako, L., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue syriaque* // Islamochristiana 10 (1984), p. 273–292; Penn, M. Ph., *Syriac Sources for Early Christian/Muslim Relations* // Islamochristiana 29 (2003), p. 59–78.

[38] Известен философский диалог под названием «Сократ» в рукописи Британской Библиотеки *Add*. 14658 (о нем см.: Newbold, W. R., *The Syriac Dialogue "Socrates". A Study in Syrian Philosophy* // Proceedings of the American Philosophical Society 57:2 (1918), p. 99–111). В многочисленных гномологиях изречения, приписываемые Сократу, отсутствуют (Zeegers-Vander Vorst, N., *Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque* // Symposium Syriacum 1976. célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France). Communications. (Orientalia Christiana Analecta 205). Roma, 1978, p. 163–177; Brock, S., *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy* // Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam / Ed. by Peter Bruns. (Hereditas, 22). Bonn, 2003, S. 9–28. Несколько изречений, приписываемых Сократу, содержится в «Забавных рассказах» Бар ʻЭвро̄йо̄, однако, как было убедительно показано У. Марцольфом, текст «Забавных рассказов» приблизительно на 80% зависит от «Книги нанизанных жемчужин», автором которой является Абӯ Саʻд Манс̣ӯр ибн ал-Ḥусайн ал-А̄бӣ (ум. ок. 1030 г.), и глава с изречениями греческих философов книги Бар ʻЭвро̄йо̄ лишь за одним исключением связана со второй главой 7-й книги ал-А̄бӣ (Marzolph, U., *Die Quelle der Ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus* // Oriens Christianus 64 (1985), S. 81–125). Таким образом, присутствие изре-

идентифицировал его с учеником католикоса Ӣшō‘ бар Нӯна (ум. 828 г.)[39], который, судя по сообщению «Каталога» ‘Авдӣшō‘ Нисивинского[40], написал комментарий на Псалтырь, «вторую часть» Григория Богослова, «Диалектику» Аристотеля[41], а также некоторые другие трактаты. Поскольку на сегодняшний день ни один аутентичный текст Денḥи неизвестен[42], у нас нет возможности верифицировать идентификацию, предложенную Хау, и поэтому нельзя исключать, что данный «Комментарий на Исагогу» Денḥи мог быть написан не на сирийском, а на арабском. Следует также отметить, и в

чений Сократа в произведении Бар ‘Эврōйō никак не может опираться на их циркуляцию в сирийской традиции.

39 Hau, A., *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit*, S. 59.

40 В издании Ассемани имя автора дано как «Ӣвā» (Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. T. III:1: De scriptoribus Syris Nestorianis. Romae, 1725, p. 175–176); чтение «Денḥā» приводится в издании ал-Ḥāқиллāнӣ (Abraham Ecchellensis, *Tractatum Continentem Catalogum Librorum Chaldaeorum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum. Auctore Hebediesu Metropolita Sobensi*. Romae, 1653, p. 82).

41 ‘Авдӣшō‘ использует это же выражение (*pūššāqā/nūhhārā da-mlīllūtā*) еще в нескольких случаях: Сергий Решʿайнский написал «комментарии на Диалектику» (Assemani, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, T. III:1, p. 87), Авраам Кашкарский — «Разъяснение Диалектики» (Assemani, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, T. III:1, p. 154), Ӣшō‘днаḥ Баṣрский — «Комментарий на Диалектику» (Assemani, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, T. III:1, p. 195). Обычно считают, что под «Диалектикой» подразумевается «Органон» Аристотеля, хотя о контрибуции каждого из указанных авторов исследователями высказывались разные мнения (Brock, S., *The Syriac Commentary Tradition* // Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts. The Syriac, Arabic and medieval Latin traditions / Ed. by Charles Burnett. (Warburg Institute Surveys and Texts, 23). London, 1993, p. 3–18; Daiber, H., *Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur* // Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt / Ed. by Dieter Kuhn and Helga Stahl. Heidelberg, 2001, S. 327–345).

42 Авторство «Толкования на Псалтырь», приписываемого неким монахам Денḥе и Григору (о которых почти ничего не известно), пока не прояснено (Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 220; Van Rompay, L., *Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages* // Hebrew Bible, Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I/2: The Middle Ages / Ed. by Magne Sæbø. Göttingen, 2000, p. 572).

том[43], и в другом[44] случае, цитата в «Послании» Илии является очень ценным свидетельством знакомства с «Одиссеей», а также расширяет наше знание об истории комментирования «Исагоги» Порфирия.

Рассматривая использованную версию двух библейских цитат — 1 Кор 7, 9 и Еккл 7, 26 — мы также сталкиваемся с двумя вариантами. Илия мог использовать сирийскую Библию (и перевести самостоятельно фрагменты на арабский) или он мог привести данные цитаты, опираясь на имеющийся арабский перевод соответствующих текстов. Анализ цитат затрудняется тем, что в отличие от сирийской Библии, изучение ее арабского перевода пока не получило полноценного освещения[45], что во многом связано с многочисленностью версий арабской Библии, восходящих, в свою очередь, к греческим,

---

[43] Полного текста сирийской версии «Илиады» или «Одиссеи» не существует. Хотя имеющиеся фрагменты и парафразы «Илиады» дают основание полагать, что сирийский перевод (по крайней мере, частичный) данного текста однажды, действительно, существовал, свидетельства знакомства с «Одиссеей» в сирийской традиции ограничены единственной ссылкой в «Хронике» Михаила Великого (1126–1999 гг.), которая, в свою очередь, восходит к сирийскому переводу «Хроники» Евсевия Кесарийского (Conrad, L. I., *Varietas Syriaca. Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest* // After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / Ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. (Orientalia Lovaniensia Analecta 89). Leuven, 1999, p. 91–94).

[44] Относительно степени знакомства с «Илиадой» и «Одиссеей» в арабской традиции нельзя не согласиться с суждением Г. Штромайера: «Der echte Homer ist der islamischen Welt fremd geblieben» (Strohmaier, G., *Homer in Bagdad* // Byzantinoslavica 41 (1980), p. 196–200; см. также: Kreutz, M., *Sulaymān al-Bustānīs Arabische Ilias. Ein Beispiel für arabischen Philhellenismus im ausgehenden Osmanischen Reich* // Die Welt des Islam 44:2 (2004), S. 155–157; Holmberg, B., *Transculturating the Epic. The Arab Awakening and the Translation of the Iliad* // Literary History: Towards a Global Perspective. Vol. 3: Literary Interactions in the Modern World 1 / Ed. by Margareta Petersson. Berlin, 2006, p. 141–165).

[45] Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 1: Die Übersetzungen. (Studi e testi 118). Città del Vaticano, 1944, S. 85–195; Guidi, I., *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico* // Atti della Reale Accademia dei Lincei. Anno 285 (1888). Serie 4. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Vol. 4, p. 4–37; Hyvernat, H., *Arabes (versions) des écritures* // Dictionnaire de la Bible 1 (1895), p. 845–856.

сирийским, древнееврейским, коптским и латинским переводам[46].

В случае арабского перевода Еккл, мы знаем, что в рукописях преимущественно представлена версия, восходящая к Септуагинте[47]. Однако, помимо рукописей с неопределенным *Vorlage*[48], имеется ряд рукописей, содержащих арабский перевод Еккл с сирийского, который выполнил ал-Ḥāриc̱ ибн Синāн ибн Синбāṭ (ок. IX–X вв.)[49]. Имеются также основания полагать, что данный перевод Еккл с сирийского не был единственным. Неоднозначный подзаголовок Codex Biblioteca Ambrosiana X 200 sup. (XI–XII вв; в состав которой входит Еккл), содержащий упоминание Петиона, был интерпретирован О. Лёфгреном как указание на имя переводчика книги, предположительно жившего в IX в.[50] По Г. Графу, Петион является переводчиком Иова, Сираха и трех Великих Пророков[51]. Таким образом, взаимосвязь между переводами Еккл, приписываемых ибн Синбāṭу и Петиону еще предстоит установить.

Дальнейшее изучение цитаты из Еккл в «Послании» Илии будет во многом зависеть от изданий арабских версий данного текста. Тем не менее, уже сейчас можно высказать предвари-

46 Так, например, К. Самаан в его недавнем исследовании арабских переводов «Премудрость Иисуса сына Сирахова» (Samaan, K. W., *Sept traductions arabes de Ben Sira*. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 492). Frankfurt am Main, 1994) выявил семь различных версий, восходящих к греческому, сирийскому, коптскому и латинскому текстам.

47 Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 127–128. Еккл, изданный в Парижской и Лондонской Полиглотах, воспроизводит текст рукописи *BnF ar*. 1 (XVI в.), восходящей к Септуагинте.

48 Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 130–131.

49 Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 129–130. См. также: Nasrallah, J., *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX*[e] *et du X*[e] *siècles* // Oriens Christianus 64 (1980), p. 206–210; Nasrallah, J., *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V*[e] *au XX*[e] *siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*. Vol. II. Tome 2: 750–X[e] siècle. Louvain, 1988, p. 187–188.

50 Löfgren, O, Traini, R., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. Vol. 1: Antico fondo and medio fondo, Fontes ambrosiani 51, p. 5–6.

51 Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 126, 130, 134.

тельные итоги. Сравнение цитаты с текстом Лондонской Полиглоты[52] позволяет выявить значительные отличии от цитаты, которые дают основание сделать вывод, что Илия не использовал арабскую версию, восходящую к Септуагинте; с другой стороны, лексические особенности данной цитаты[53] свидетельствуют о ее близости с Пешиṭтой[54].

Несмотря на то, что мы не располагаем достаточными данными для окончательного вывода касательно языка версии Еккл, использованной Илией, имеющийся материал однозначно свидетельствует, что данный библейский текст представляет собой либо сирийскую (Пешиṭта) либо сиро-арабскую (арабский перевод с сирийского) библейскую традицию.

В случае цитаты из 1 Кор, равным образом, можно допустить несколько вариантов оригинального языка текста, использованного Илией: сирийская Библия, арабский перевод одной из сирийских версий или арабский перевод с греческого[55]. Несмотря на отсутствие критического издания какой-либо версии арабского Нового Завета в целом и Посланий ап. Павла в частности, имеются издания двух рукописей, представляющих собой две версии: *Sinai Ar.* 151 (867 г.), содержащая текст, являющийся переводом сирийской Пешиṭты, и *Sinai Ar.* 155 (IX–X вв.), текст которой зависит от греческого Нового Завета. Сопоставление изданных версий с цитатой из «Послания» позволяют установить, текстом какой библейской традиции пользовался Илия.

«Послание» Илии[56]	فإن لم يصبروا فليتزوّجوا فإن الزواج خير من الاحتراق بالشّهوة

[52] Walton, B. (ed.), *Biblia sacra polyglotta*. Vol. III. London, 1655, p. 415.

[53] فخّ – ܦܚܐ, مصيدة – ܡܨܝܕܬܐ против синонимичных вариантов Полиглотты: شباك и أَشراك.

[54] *The Old Testament in Syriac. According to the Peshiṭta version*. Part 2, fascicle 5: Proverbs. Wisdom of Solomon. Ecclesiastes. Song of Songs [Qoheleth ed. by David J. Lane]. Leiden, 1979, p. 13.

[55] Об арабских переводах Посланий ап. Павла см.: Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 170–181. См. также обзор переводов Нового Завета на арабский: Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*. Oxford, 1977, p. 257–268.

[56] Hau, A., *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit*, S. 57.

Пешиṭта[57]	ܐܠܐ ܕܝܢ ܡܣܝܒܪܝܢ ܢܙܕܘܓܘܢ. ܦܩܚ ܓܝܪ ܠܡܣܒ ܐܢܬܬܐ ܠܗ ܡܢ ܕܠܡܬܚܡܡܘ ܒܪܓܬܐ
Sinai Ar. 151[58]	ولكنهم ان لم يقدروا على ذلك فليتزوجوا، فانه اخير ان يتزوج الانسان من ان يحترق بالشهوة
Sinai Ar. 155[59]	فان لم يصبروا فليتزوجوا فانه اخير له تزوج من ان يحترق

Хотя, на первый взгляд, цитата из «Послания» близка арабской версии, представленной *Sinai Ar*. 155, определенные характеристики свидетельствуют в пользу того, что Илия не использовал арабскую версию, восходящую к греческому Новому Завету. Наиболее важной из них является калькирование греческого инфинитива πυροῦσθαι через ان يحترق в *Sinai Ar*. 155, тогда как вариант Пешиṭты имеет более описательный характер («сгорать в желании» (ܕܠܡܬܚܡܡܘ ܒܪܓܬܐ)[60]). Именно это вариант был воспроизведен в *Sinai Ar*. 151, а также в «Послании» Илии.

Констатируя, что цитата из «Послания» родственна си-

[57] *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*. II. Die paulinischen Briefe. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief / Hrsg. v. Barbara Aland und Andreas Juckel. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 14). Berlin / New York, 1991, S. 351.

[58] Staal, H., *Mt. Sinai Arabic Codex 151. I Pauline Epistles*. (CSCO 452. Scriptores arabici 40). Louvain, 1983, p. 58 [издание]; Staal, H., *Mt. Sinai Arabic Codex 151. I Pauline Epistles*. (CSCO 453. Scriptores arabici 41). Louvain, 1983, p. 62 [англ. пер.]. Об этой версии см. : Feghali, P., *Les épitres de Saint Paul dans une des premières traductions en arabe* // Parole de l'Orient 39 (2005), p. 103–130. Интересующий нас фрагмент, к сожалению, отсутствует в рукописи Российской Национальной Библиотеки, *Араб. нов. сер*. 327 (892 г.) (см. издание: Stenij, S. E., *Die altarabische Übersetzung der Briefe an die Hebräer, an die Römer und an die Corinther aus einem in St. Petersburg befindlichen Codex Tischendorfs vom Jahre 892 n. Chr*. Helsingfors, 1901), текст которой зависит от сирийской Библии (Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 173).

[59] Gibson, M. D., *An Arabic Version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephesians, from a ninth century MS. in the convent of St. Catharine on Mount Sinai*. (Studia Sinaitica, 2). London, 1894. Об этой версии см.: Boyd, R. H., *The Arabic text of I Corinthians in "Studia Sinaitica no. II". A comparative, linguistic, and critical study*. Princeton University, 1942 (докторская диссертация).

[60] Гаркельская версия калькирует греческий текст посредством ܠܡܫܬܠܗܒܘ.

рийской Библии, мы не располагаем достаточными данными для того, чтобы установить какой версией — непосредственно сирийской или арабским переводом с сирийского — пользовался Илия. Кроме того, данный вопрос осложняется вероятным цитированием по памяти и адаптацией библейской цитаты к тексту «Послания».

Таким образом, кратко остановившись на некоторых цитатах, нельзя не согласиться, что изучение источников, использованных Илией, может пролить новый свет на историю многих сирийских и арабских текстов, часть из которых на сегодняшний день считается утерянной.

IV. Авраам бар Дāшандāд

Илия приписывает одну из цитат «Послания» монаху Ибрāхӣму ибн Дāшӣдāду, который был идентифицирован Рахмэ и Хау с Авраамом бар Дāшандāдом, автором аскетических трактатов VIII в. Никто из них, однако, не попытался обосновать такой, достаточно очевидный, вариант идентификации.

Когда в 1922 г. была издана «История сирийской литературы» А. Баумштарка (остающаяся до сегодняшнего дня наиболее полным исследованием сирийских литературных памятников и их списков) параграф, посвященный Аврааму, был составлен на основе только вторичных источников. Сообщения Фомы Маргского, *Китāб ал-Маджӣдал* и Тимофея (Ṭӣмāтē'ōса) I были представлены как аргумент в пользу идентификации Авраама бар Дāшандāда с Авраамом, учителем Тимофея I в школе Башоша[61]. Относительно литературного наследия Авраама Баумштарк не мог ничего добавить к сообщению ʻАвдӣшōʻ Нисивинского, в соответствии с которым «Авраам написал Книгу увещеваний, Толкование на авву Марка, Спор с иудеями, Книгу о царском пути, мēмры о по-

[61] Высказывались различные мнения относительно идентификации Авраама бар Дāшандāда. См.: Braun, O., *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe* // Oriens Christianus 1 (1901), S. 138; Bidawid, R. J., *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec, en appendice, la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mār Mārōn (traduction latine et texte chaldéen)*. (Studi e testi 187). Città del Vaticano, 1956, p. 1, n. 2.

каянии, а также послания на различные темы»[62]. А. Баумштарк, будучи знатоком сирийских рукописей, не смог указать ни на одну рукопись, которая бы достоверно содержала, по крайней мере, фрагмент какого-либо из сочинений Авраама[63]; потеря сочинений Авраама была для Баумштарка тем более важной, что восточносирийский лексикограф X в. Бар Бахлӯл называет работы Авраама одним из основных источников своего «Лексикона»[64].

И только в 1934 г., когда А. Мингана издал некоторые тексты, содержащиеся в восточносирийской рукописи *Mingana Syr*. 601[65], стали известны первые два аутентичных текста Авраама[66]: «Послание брату»[67] и «Предостережения, следующие за посланием». Произведения были оценены как в значительной мере неоригинальные, и поэтому исследователи редко обращались к нему. Статья Л. Йансена дает полный анализ содержания произведений Авраама[68].

Со времени издания А. Минганы не было найдено ни одного нового текста, в котором автором указывался бы Авраам,

---

[62] Assemani, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, T. III:1, p. 194; Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 214.

[63] Баумштарк не был уверен относительно авторства анонимного «Толкования на авву Марка», частично сохранившегося в рукописи Британской Библиотеки *Add*. 17270. П. Крюгер, специально изучавший данный памятник, склонялся к принятию авторства Бавая Великого (Krüger, P., *Überlieferung und Verfasser der beiden Memre über das "geistige Gesetz" des Mönches Markus* // Ostkirchliche Studien 6 [1957], S. 297–299).

[64] Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 214, An. 3.

[65] См. цветную вклейку настоящего выпуска. *Mingana Syr*. 601 (1932 г.) вместе с рукописями Халдейского Монастыря в Багдаде, *syr*. 681 (1901 г.; *olim* Notre Dame des Semences/Vosté 238) и Ватиканской Библиотеки *syr*. 509 (1928 г.) была скопирована с уникального кодекса из собрания Халдейского Монастыря в Багдаде, *syr*. 680 (1289 г.; *olim* Notre Dame des Semences/Vosté 237).

[66] Mingana, A., *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni*. Vol. 7: Early Christian Mystics, Cambridge, 1934, p. 248–255 (факсимильное издание *Mingana Syr*. 601, fol. 60v–67v), p. 185–197 [англ. пер.].

[67] Полное название: «Послание Авраама бар Дāшандāда, написанное его брату, оставившему [мир] ради страннической жизни».

[68] Jansen, H. L., *The mysticism of Abraham bar Dashandad* // Numen 4 (1957), p. 114–126. Об учении Авраама см. также: Berti, V., *Abramo bar Dashandad*.

и ни одного нового списка уже изданных текстов. Всё это может создать образ забытого автора VIII в., чьи тексты с течением времени совершенно перестали переписываться. Тем не менее, с такой характеристикой можно поспорить, принимая во внимание существование иных списков тех текстов, которые были изданы А. Минганой. Так, сочинения Авраама находятся, без указания автора, в следующих рукописях: Митрополичья библиотека Церкви Востока в Багдаде, ркп. 145 (1742 г.)[69] и Иерусалим, Греческая Православная Патриархия, ркп. 21 (1593 г.)[70]. Особенно примечательно то обстоятельство, что «Предостережения, следующие за посланием» могут быть найдены в этих двух рукописях в более пространной редакции, по сравнению с изданным текстом. Более того, эта более пространная редакция появляется довольно регулярно (и так же анонимно) в восточносирийских рукописях, содержащих корпус двадцати четырех мемр Исаака Антиохийского, приписываемого в списках Исааку Ниневийскому[71].

Index siglorum[72]:
A — *Vat. ar.* 144, Египет, XIV в. **B** — *Vat. ar.* 181, Триполи, 1584 г.
C — *Vat. ar.* 126, Египет, 1688 г. **D** — *Vat. ar.* 115, Египет, 1250 г.

Custodisci te stesso. Lettera a Giovanni. Ammonizioni. (Testi dei padri della chiesa 84). Monastero di Bose, 2006, p. 11–17.

[69] Al-Muṭrān Kīwarkīs Ṣlīwā, *Fihrist maḫṭūṭāt maktabat muṭrāniyyat Kanīsat al-Mašriq fī Baġdād*. Baġdād, 2005, ṣ. 145 [описание не содержит идентификации текста].

[70] Chabot, J.-B., *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem* // Journal asiatique 3 (1894), p. 114–115 [описание не содержит идентификации текста].

[71] Например, в рукописи Британской Библиотеки *Or*. 9358, fol. 103r–105r (1896 г.) и рукописи Библиотеки Кембриджского Университета *Add*. 2017, fol. 108r–110r (1883 г.).

[72] Х. Самир ввел в научный оборот два новых списка «Послания»: Маронитская архиепископия в Алеппо, ркп. 1314 (Caspar, R., Charfi, A., Samir, S. Kh., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien* // Islamochristiana 3 (1977), p. 278), Баварская Национальная библиотека, *arab*. 948 (см. доклад Samir, S. Kh., *Remembrement de cinq manuscrits arabes des Coptes entremêlés*, представленный на конференции: VIIIth Conference on Arab Christian Studies (Granada, 2008) и находящийся в настоящее время в печати). Существует, однако, еще один список «Послания», который не был использован исследователями: Баламандский монастырь, ркп. 181 (Haddad, R., *Manuscrits du cou-*

V. Текст[73]

وقال إبراهيم ابن داشيداد[74] الرّاهب في كتاب المواعظ[75]: إنّي لأعجب ممّن تعرض[76] له هذه الشهوة الدنيّة[78] كيف لا[77] يهجرها ويدفعها عنه ليكون عند الله كبعضِ الملائكة وعند الناس كبعضِ الأنبياء وتفتخر به[79] أصدقاؤه ، وتحسده أعداؤه من حيث لا يدخل في هجرها[80] غرامة مال ولا بذل جاه ولا تعب جسم ولا ألم نفس[81] ولا شغل قلب

Ибра̄хӣм ибн Да̄шӣда̄д говорит в «Книге увещеваний» [ркп. **C** — «корпус увещеваний»]: «Меня удивляет тот человек, который при подступлении презренной похоти не пытается оставить или избавиться от нее, дабы стать подобно ангелу перед Богом, а для людей — пророком. Его друзья гордятся им, а враги — завидуют из-за того, что он не понес наказания, оставив <похоти>. Он сохранит свое лицо, не переутомит свое тело и не причинит страданий душе, и сердце его не отвлечется.

vent de Belmont (Balamand). Beyrouth, 1970, p. 128 (араб.); данную ссылку мне любезно предоставил Д. А. Морозов).

[73] Текст воспроизводится по изданию Рахмэ (Rahmé, G., رسالة في فضيلة العفاف لايليّا النصّيبيني // Al-Machriq 62 (1968), ṣ. 68–69), а не Хау, поскольку рукопись C, на которую опирался Хау, в данном случае значительно уступает другим спискам, в которых имя автора и названия его произведения переданы ближе к реконструируемому сирийскому оригиналу.

[74] **BC**: إبراهيم بن شداد

[75] **C**: في جملة مواعيظه

[76] **C**: يعرض

[77] **B**: البدنية

[78] **C**: ولا

[79] **B**:ويفتخر

[80] **B**: وتحسده اعدايه وحيث ليس يدخل عليه في هجرانها
C: تحسده أعداؤه من حيث ليس يدخل عليه في هجرها

[81] **B**: ولم ألم نفس

وإنّني[82] لأعجب ممّن تعرض له هذه الشهوة فيتبعها فيكون[83] عند الله آثمًا وعند الناس فاجرًا ويحزن أَصدقاءه[84] وتشمت به أعداءه، ومع ذلك يضيق نفسه ويضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويؤذي نفسه ويتعب قلبه ويفسد عقله[85]

Меня удивляет тот человек, который при подступлении похоти отдается ей, становясь грешником перед Богом, а для людей — блудником. Его друзья печалятся о нем, а враги — злорадствуют. Ему будет не по себе, он лишится богатства, потеряет свое лицо, доставит страдания своему телу, причинит муки своей душе и испортит свой разум.

VI. Комментарий

1. Аутентичность

Пытаясь установить источник данной цитаты, приписываемой Аврааму, мы должны, прежде всего, определить, не связан ли он с уже известными текстами Авраама. Сопоставление текстов однозначно говорит о том, что данная цитата отсутствует как в «Послании», так и в «Предостережениях».

Несмотря на негативный результат, сравнение двух текстов с цитатой позволяет выявить явные параллели между ними. Во-первых, необходимо отметить аскетический и увещевательный характер цитаты и текстов. «Послание брату» подчеркивает необходимость стяжания и совершенствования добродетелей для того, чтобы не быть оставленным Богом после смерти[86]. Такой «практический» подход (в котором мисти-

[82] **BC**: واني

[83] **C**: وهو عالمًا انه يكون

[84] **C**: وتحزن أَصدقاه

[85] **B**: وتشمت به أعدايه، ومع ذلك يضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويؤذي نفسه ويتعب قلبه ونفسه وعقله ; **C**: وتشمت به أعداه، ومع ذلك يضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويؤذي نفسه ويتعب قلبه ويفسد عقله.

[86] Fol. 61r, строки 4–6 [текст], 187, строки 16–20 [англ. пер.]; fol. 62r, строки 10–12 [текст], 188, послед. строка — 189, строки 1–3 [англ. пер.]; fol. 63v, строки 4–6 [текст], 191, строки 1–3 [англ. пер.]; fol. 63v, строки 15–17 [текст], 191, строки 12–14 [англ. пер.]; fol. 65v, строки 12–15 [текст], 194,

ческий аспект отодвинут на второй план) может быть найден и в цитате. Хотя основной темой «Послания брату» является отречение от мира[87], автор посвящает особое место размышлению о необходимости хранения целомудрия[88] (что является также центральной темой фрагмента). В частности, Авраам рассматривает среди основных целей умиротворение «естественных страстей»[89] и «подавлении желаний»[90]. Ключевой термин фрагмента — شهوة («сильное желание, страсть, похоть»[91]) — обычно используется для передачи сир. ܪ̈ܓܬܐ[92]. Таким образом, общее содержание фрагмента довольно точно соответствует аскетическому учению «Послания брату». Помимо параллелей на содержательном уровне, имеются также определенные точки соприкосновения между фрагментом и текстами в стилистическом и композиционном аспекте.

Имеющиеся параллели между фрагментом и текстами, безусловно, недостаточны для однозначной и аккуратной атрибуции фрагмента Аврааму бар Дāшандāду. Тем не менее, нельзя все же не признать высокую степень вероятности авторства Авраама.

Помимо параллелей между текстами, важным свидетельством в пользу аутентичности фрагмента является указание самого Илии Нисивинского, который, как то известно из дру-

---

строки 8–10 [англ. пер.]; fol. 66r, строки 11–12 [текст], 194, строки 34–35 [англ. пер.].

[87] Fol. 62v, строки 10–13 [текст], 189, строки 27–31 [англ. пер.]

[88] Fol. 61r, строки 18–20 [текст], 187, строки 32–34 [англ. пер.]; fol. 61v, строки 17–20 [текст], 188, строки 19–22 [англ. пер.]; fol. 62r, строки 5–6 [текст], 188, 31–33 [англ. пер.].

[89] ܚܫ̈ܐ ܟܝ̈ܢܝܐ (fol. 63r, строка 10 [текст], 190, строка 18 [англ. пер.]).

[90] ܙܘܚܐ ܠ̈ܪܓܝܓܬܐ (fol. 64v, строки 12–13 [текст], 192, строки 27–28 [англ. пер.])

[91] Баранов, Х. К., *Арабско-русский словарь*. 6-е изд., М., 1984, с. 420.

[92] Gottheil, R. J. H. (ed.), *Bar ʻAlī (Īshōʻ). The Syriac-Arabic Glosses*. (Reale academia nazionale dei lincei. ser. V. vol. XIII). Parte II. Roma, 1910–1928, p. 380; Duval, R. (ed.), *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule*. Tomus secundus. Parisiis, 1901, col. 1874–1874. Соответствие двух слов можно также найти в «Книге переводчика» Илии Нисивинского (издания: De Lagarde, P. A., *Praetermissorum libri duo*. Gottingae, 1879, p. 34, строка 79; Ḥaddād, B. (ed.), *Targmānā*. Dohūq, 2007, ṣ. 107).

гих работ данного автора (например в его «Хронике»), приводя цитату из определенного текста почти всегда точно указывает на свой источник.

2. Версия текста Авраама

Илия Нисивинский владел в совершенстве и сирийским и арабским языками, что позволяло ему обращаться, как мы это видели выше, к широкому кругу источников. Поэтому в случае рассматриваемой цитаты мы имеем два возможных варианта: Илия мог использовать оригинальный сирийский текст, либо же он использовал арабский перевод произведения Авраама. Ввиду отсутствия оригинального полного текста Авраама определение версии, использованной Илией может быть облегчено благодаря анализу цитат из других сирийских источников «Послания», а именно, трем цитатам из «Рая свв. отцов».

Приводя эти три цитаты, Илия отмечает, что одна из них находится в первой части «Рая свв. отцов», а две других — в четвертой. Нет сомнений, что во всех трех случаях Илия ссылается на известную компиляцию монашеских текстов, составленную в VII в. восточносирийским монахом ʻЭна̄нӣшо̄ʻ[93]. Оставляя в стороне рассмотрение значения этих цитат для изучения истории текста данной компиляции, в контексте предпринятого исследования важно установить, использовал ли Илия оригинальный сирийский текст или же его арабский перевод.

Рассмотрение данного вопроса, безусловно, было бы облегчено критическими изданиями и исследованиями оригинального сирийского текста компиляции, а также ее арабской версии, однако на сегодняшний день нет ни издания, ни исследований. Более того, анализ цитат осложняется тем, что оригинальный сирийский текст существует в нескольких ре-

[93] «Рай свв. отцов» является сборником монашеских текстов египетского происхождения, состоящий из четырех частей: 1) и 2) — «Лавсаик» Палладия с дополнениями; 3) — «История египетских монахов», приписываемая блаженному Иерониму; 4) — Apophthegmata patrum. Считается, что ʻЭна̄нӣшо̄ʻ при составлении компиляции не переводил греческие тексты, а использовал уже имеющиеся переводы.

дакциях, отличающихся между собой по составу и объему[94]; тогда как в случае арабской версии нет полной ясности, существовал ли арабский перевод вообще, поскольку те рукописи, которые были перечислены Г. Графом как содержащие арабский перевод «Рая свв. отцов» в действительности представляют собой сокращенные версии арабского перевода «Комментария на Рай свв. отцов» Дāдӣшō‘ Каṭарского[95].

---

[94] Butler, C., *The Lausiac History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism*. (Texts and Studies, 6:1). Cambridge, 1898, p. 77–96, 266–267; Draguet, R., *Les formes syriaques de la matière de l'histoire lausiaque*, p. 44*–113*.

[95] Э. Захау, а позднее также А. Баумштарк, идентифицировали рукопись Берлинской Национальной Библиотеки *Sachau* 45, fol. 1v–112v как содержащую арабский перевод «Комментария на Рай свв. отцов» Дāдӣшō‘ (текст в самой рукописи приписывается Филоксену Маббугскому) благодаря сравнению с оригинальным сирийским текстом, частично сохранившимся в кодексах Британской Библиотеки *Add*. 17175, *Add*. 17264, *Add*. 17263, *Or*. 2311 и *Add*. 14589 (Sachau, E., *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Vol. II, Berlin, 1899, S. 742; Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 226, An. 7, 8; см. также: De Halleux, A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa theologie*. Louvain, 1963, p. 291–292). Присутствие того же текста Дāдӣшō‘ в рукописи Ватиканской библиотеки *ar*. 85, fol. 2v–250v было позднее показано Э. Тиссераном, которому удалось идентифицировать тот же самый текст в эфиопском переводе (Tisserant, E., *Philoxène de Mabboug* // Dictionnaire de théologie catholique. T. 12 (1935), col. 1521–1522). Тот факт, что текст в рукописи Ватиканской библиотеки *ar*. 85 представлен в виде четырех частей, приписанных Филоксену, Варсонуфию, Иерониму и Палладию соответственно, объясняет причину неверной идентификации данного текста с «Раем свв. отцов» Г. Графом, которому удалось найти еще два списка того же текста: Института Восточных Рукописей (Санкт-Петербург) A 340 и Греческой Православной Патриархии в Иерусалиме, ркп. 24 (Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 384–385). И совсем недавно Н. Симс-Вилльямс показал, что «Толкование на Рай свв. отцов» было переведено на арабский в сокращенном виде; этому исследователю удалось также расширить перечень известных списков арабской версии: *Mingana Syr*. 174, *Syr*. 370, *Syr*. 403, *Syr*. 457, Cairo, Coptic Museum, *Theol*. 294 (Sims-Williams, N., *Dādišoʿ Qaṭrāyā's Commentary on the Paradise of the Fathers* // Analecta Bollandiana 112 (1994), p. 33–64, особ. p. 38). Об эфиопской версии, созданной митрополитом аббой Сэламой ок. 1365 г. см.: Witakowski, W., *Filekseyus, the Ethiopic Version of the Syriac Dadisho Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers* // Rocznik orientalistyczny 59 (2006), s. 281–296. Арабский перевод, по сообщению колофонов эфиопских рукописей, был выполнен в 1305 г. (Tisserant, *Philoxène de Mabboug*, p. 1522). Критическое издание «Толкования на Рай свв. отцов» Дāдӣшō‘ подготавливает-

Тем не менее, достоверно известно, что, по крайней мере, определенные части «Рая свв. отцов» были переведены на арабский, как то было продемонстрировано Ж.-М. Соже в его исследовании рукописи *BnF ar*. 253[96], содержащей определенное собрание «Apophthegmata patrum». Несмотря на то, что данное собрание имеет очень запутанное происхождение, исследование Соже показывает, что одним из ее источников является переработанная арабская версия «Apophthegmata patrum», входящая в состав «Рая свв. отцов»[97].

Отсутствие полного арабского перевода «Рая свв. отцов» не исключает возможности, что он когда-то существовал и, возможно, однажды он будет найден в какой-нибудь арабской рукописи, содержащей текст похожего содержания[98]. Тем не менее, пытаясь, ответить на вопрос относительно версии «Рая свв. отцов», использованной Илией, необходимо принять во внимание два обстоятельства. Во-первых, Илия был христианином сирийской традиции, и сирийский был его основным языком, поэтому довольно трудно представить, чтобы он чи-

---

ся Д. Филипсом и Р. Китченом на основе недавно найденной рукописи в Митрополичьей Библиотеке Церкви Востока в Багдаде, содержащей полный текст памятника (см. Kitchen, R. A., *Dadisho Qatraya's Commentary on Abba Isaiah. The Apophtegmata Patrum Connection* // Studia Patristica 41 (2006), p. 35–50).

[96] Г. Граф считал, что рукопись содержит арабскую версию греческого алфавитного собрания «Apophthegmata patrum» (Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 382).

[97] Sauget, J.-M., *Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de ʻEnānīšōʻ Étude de ms. Paris arabe 253 et de témoins parallèles.* (CSCO 495; Subsidia 78). Louvain, 1987.

[98] О различных типах арабских собраний «изречений свв. отцов» см.: Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 380–389, а также в: Sauget, J.-M., *Une traduction arabe*, p. 198–199. Некоторые рукописи были изучены Соже: Sauget, J.-M., *Le Paterikon du Ms. Mingana Christian Arabic 120a* // Orientalia Christiana Periodica 28 (1962), p. 402–417; *La Collection d'apophtegmes du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg* // Orientalia Christiana Periodica 30 (1964), p. 485–509; *Le Paterikon du manuscrit arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris* // Le Muséon 82 (1969), p. 363–404; *Un nouveau témoin de la collection d'apophtegmata patrum: le Paterikon du Sinaï arabe 547* // Le Muséon 86 (1973), p. 5–35; *Le Paterikon arabe de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan: L 120 Sup. (Sp II 161)* // Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII 29 (1989), p. 473–516).

тал «Рай свв. отцов» не в оригинале, а в арабском переводе. Во-вторых, к первой половине XI в. — времени жизни Илии — арабские переводы сирийских монашеских текстов были скорее исключением, нежели правилом[99]. Поэтому, если «Рай свв. отцов» и был когда-то полностью переведен на арабский, это произошло после того, как Илия написал «Послание»[100]. Сам же Илия использовал не арабский перевод, но оригинальную сирийскую версию «Рая свв. отцов».

Подобная аргументация касательно версии, использованной Илией, может быть приложена и к цитате из произведения Авраама бар Дāшандāда. Дополнительным косвенным аргументом для утверждения, что Илия пользовался сирийским текстом, может выступать тот факт, что на сегодняшний день не известен ни один арабский текст, приписываемый Аврааму.

3. Название

Большинство рукописей дают название произведения Авраама бар Дāшандāда как كتاب المواعظ («Книга увещеваний»). Арабское выражение, скорее всего, соответствует сирийскому ܟܬܒܐ ܕܡܪܬܝܢܘܬܐ. Такая ретроверсия, хотя и поддерживается восточ-

[99] История переводов произведений сирийской письменности в целом, и монашеских текстов, в частности, пока не изучена (см. основные сведения в: Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 421–456). Тем не менее, имеющиеся данные позволяют заключить, что корпус текстов Иоанна Дальятского был переведен дьяконом Йӯх̣āнной и священником Ибрāхӣмом в середине XIII в. (*ibid.*, 434–436; Beulay, R., *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*. (Patrologia Orientalis 39:3). Turnhout, 1978, p. 23–25); приблизительно в тоже самое время появился перевод текстов Исаака Сирина, разбитый на четыре тома (самая древняя рукопись датируется концом XIII в.; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, S. 436–442; Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi 14). Firenze, 2002, p. 336–338); сокращенная версия толкования Дāдӣшō‘ была переведена в 1305 г. (см. сноску 95).

[100] Например, упомянутая выше рукопись *BnF ar.* 253 (Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie. Manuscrits chrétiens. Tome I, n.os 1–323. Paris: Bibliothèque nationale, 1972, 212), текст которой частично зависит от «Рая свв. отцов», датируется XIV в.

носирийской лексиграфической традицией[101], противоречит сообщению «Каталога» ‘Авдӣшō‘ Нисивинского[102], где дается вариант ܟܬܒܐ ܕܡܪܬܝܢܘܬܐ («Книга увещевания»), который не соответствует первому в числе. Поскольку мы не располагаем никакой дополнительной информацией о данном тексте Авраама, у нас нет достаточных оснований отдать предпочтение тому или иному варианту. Следует, однако, упомянуть три наблюдения. Во-первых, множественное число присутствует в большинстве рукописей «Послания», что свидетельствует о большой вероятности того, что данный вариант является подлинным, а не ошибкой переписчика. Во-вторых, разночтение может найти свое объяснение в порче текста «Каталога» ‘Авдӣшō‘[103]. И в-третьих, чтение рукописи C (*Vat. ar.* 126) جملة مواعيظه («корпус увещеваний»), отличаясь от чтения большинства в первом члене генитивной конструкции, все-таки подтверждает, что множественное число в названии произведения Авраама точно передает оригинальный сирийский текст.

Какой бы из рассмотренных вариантов не был аутентичным (в единственном или множественном числе), свидетельство «Послания» Илии позволяет утверждать, что сообщение

[101] Duval, R. (ed.), *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule*. Tomus secundus. Parisiis, 1901, col. 1163; Hoffmann, G., *Syrisch-arabische Glossen*. Erster Band. Autographie einer Gothaischen Handschrift enthaltend Bar Ali’s Lexikon von Alaf bis Mim. Kiel, 1874, S. 261, no. 6752.

[102] Критическое издание «Каталога» ‘Авдӣшō‘ Нисивинского отсутствует. Поэтому рассматриваемое место было проверено в следующих имеющихся изданиях и переводах (зависящих от различных списков): Abraham Ecchellensis, *Tractatum continentem Catalogum Librorum Chaldaeorum*, p. 92; Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, p. 194; Badger, G. P., *The Nestorians and their Rituals*. Vol. 2. London, 1852, p. 375; d-Bēt Qelāytā, Yāwsep (ed.), *Ktābā d-metqrē Margānītā d-‘al šrārā da-kreṭyānūtā da-‘bīd l-mār(y) ‘Abdīšō‘ mīṭrāpōlīṭā d-Ṣōbā wad-Armānyā*. Mōṣul, 1924, p. 78; Ḥabbī, Yūsuf (ed.), *Fihris al-mu‘allifīn, ta’līf l-‘Abd Īšū‘ al-Subāwī*. Baġdād, 1986, ṣ. 97.

[103] Такое предположение подтверждается многочисленными местами в тексте «Каталога». Так, название одного из произведений Авраама в издании Ассемани дано как ܕܪܫܐ ܕܥܡ ܝܗܘܕ̈ܝܐ (переведено Ассемани: «disputatio cum Judæis»; Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, p. 194), в то время как издание ал-Ẋāķиллāнӣ содержит вариант ܕܪ̈ܫܐ ܕܥܠ ܝܗܘܕ̈ܝܐ (перевод: «disputationes aduersus Iudæos»; Abraham Ecchellensis, Tractatum *Continentem Catalogum Librorum Chaldaeorum*, p. 93). См. также сноску 40.

‘Авдӣшō‘ Нисивинского действительно передает название текста Авраама («Книга увещеваний»), а не просто характеризует данный текст, как принадлежащий к жанру увещевательной литературы.

4. Качество перевода

Ввиду очень большой вероятности использования Илией Нисивинским оригинального сирийского текста произведения Авраама бар Дāшандāда, мы должны также обратить внимание на качество перевода, выполненного Илией, чтобы тем самым оценить, насколько точно он передает оригинальный текст Авраама. Для того, чтобы получить представление о способностях Илии как переводчика с сирийского, мы должны были бы обратиться к тем цитатам в его «Послании», оригинальный сирийский текст которых существует и может быть использован для сопоставительного анализа. К большому сожалению, ни одна из цитат, достоверно заимствованная из сироязычных источников, не соответствует данному требованию.

По этой причине, мы вынуждены ограничиться следующими соображениями общего характера. Во-первых, следует иметь в виду, что Илия не только владел в совершенстве сирийским и арабским, но также специально изучал оба языка и составил грамматику сирийского языка[104], а также арабско-сирийский лексикон «Книга переводчика»[105]. Таким образом, с точки зрения профессиональной подготовленности, Илия обладал всеми необходимыми способностями для того, чтобы выполнить качественный перевод.

Необходимо, однако, отметить, что Илия жил в XI в., и следовал переводческим принципам своего времени. История переводческой техники с сирийского на арабский пока не изучена, но определенно можно утверждать, что во время Илии

[104] Gottheil, R. J. H., *A treatise on Syriac grammar by Mâr(i) Eliâ of Ṣôbhâ*. Berlin / New York, 1887.

[105] Издания: De Lagarde, P. A., *Praetermissorum* libri duo, 1–96 и Ḥaddād, B. (ed.), *Targmānā*, Dohūq, 2007; о тексте см.: Weninger, S., *Das ‘Übersetzerbuch’ des Elias von Nisibis (10./11. Jh.) im Zusammenhang der syrischen und arabischen Lexikographie* // The World in a List of Words / Ed. by Werner Hüllen, Lexicographica. (Series Maior 58). Tübingen, 1994, p. 55–66.

было вполне допустимо подстраивать цитату под контекст основного повествования. Принимая во внимание это обстоятельство, нельзя исключать, что цитата из произведения Авраама было подвергнута определенной редакторской правке со стороны Илии.

VII. Заключение

Важность рассмотренной цитаты в составе «Послания» невозможно переоценить. Прежде всего, она знакомит нас с утраченным текстом Авраама бар Да̄шанда̄да, который ранее был известен только из упоминания в «Каталоге» ‘Авдӣшо̄‘ Нисибинского (тем самым, есть основание считать, что и остальные тексты Авраама, перечисленные ‘Авдӣшо̄‘, действительно существовали и, быть может, однажды будут найдены). Во-вторых, присутствие цитата в «Послании» является важным знаком, указывающим на релевантность восточносирийских аскетических и мистических текстов (написанных в монашеских общинах VII–VIII вв.) в новой исторической и богословской ситуации, когда литературная продукция преимущественно имела апологетический характер. В-третьих, присутствие цитаты имеет важное методологическое значение, поскольку показывает, что поиск свидетельств сирийских аскетических и мистических текстов должен не ограничиваться одними только сирийскими источниками, но может успешно распространяться также на арабо-христианские тексты. И последнее замечание. В последнее время в исследованиях по мусульманской аскетической и мистической традиции можно встретить утверждение, что на формирование мусульманского мистицизма оказало самое непосредственное влияние традиция сирийского мистицизма. В подтверждение приводятся параллели между учениями сирийских мусульманских мистиков, тогда как документальные свидетельства знакомства мусульманских авторов с произведениями сирийской мистической традиции чрезвычайно редки[106]. «Послание» Илии — о

[106] См., например, Livne-Kafri, O., *Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 20 (1996), p. 105–

котором известно, что визирь Абӯ ал-Ḳāсим ибн ʻАлӣ ал-Маġрибӣ, состоявший в переписке с Илией, попросил прислать ему данный трактат — предоставляет нам как раз пример того, как сирийская мистическая традиция была способна если не повлиять на мусульманскую традицию, то, по крайней мере, передать и сделать известными ее основные положения и ценности ищущим мусульманам того времени.



129; Blum, G. G., *Christlich-orientalische Mystik und Sufismus* // III° Symposium Syriacum 1980: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7–11 Septembre 1980) / Ed. by René Lavenant. (Orientalia Christiana Analecta 221). Roma, 1983, p. 261–271; Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. 3. (CSCO 500. Subsidia 81). Louvain, 1988, p. 428–432; Knysh, A., *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden, 2000, p. 5–35; Wensinck, A. J., *Bar Hebraeus's Book of the Dove. Together with some chapters from his Ethikon*. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung 4). Leyden, 1919, p. xiii–cx; Serafim Seppälä, [monk], *«In Speechless Ecstasy»: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*. (Publications of the Institute for Asian and African Studies, 2). Helsinki, 2002, passim, особ. p. 26–36; Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, 1931, passim, особ. p. 244–257; Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita*, p. 313–321.

Александр Трейгер

«Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе

«Умный рай» (арабск. *al-Firdaws al-‘aqlī*) — анонимный трактат о духовной жизни — был первоначально написан по-гречески, а затем переведен на арабский язык[1]. Поскольку греческий оригинал трактата, по всей видимости, утерян, а о других версиях не известно, арабский перевод — единственная возможность познакомиться с этим замечательным произведением святоотеческой письменности. Арабский текст этого сочинения до сих пор не опубликован и не переведен ни на один из европейских языков. Помимо русского перевода выдержек из «Умного рая», предлагаемого читателю на нижеследующих страницах, автор настоящей статьи, совместно с Сэмуэлем Ноублом (Samuel Noble), предполагает опубликовать критическое издание и английский перевод этого памятника.

Кем написан этот трактат, остается неизвестным. В некоторых рукописях он приписывается свт. Григорию Нисскому, в других — преп. Иоанну Дамаскину, но ни та, ни другая атрибуция не заслуживает доверия, в особенности первая, так как она невозможна хронологически: в трактате приводятся цитаты из более поздних авторов. Данный текст несомненно написан православным автором (халкидонитом), и место его создания, по-видимому, — Палестина или, что менее вероятно, Синай. Его автор охотно цитирует палестинских и синайских отцов, таких как авва Дорофей из Газы и преп. Иоанн Лествичник, и само сочинение прекрасно вписывается в тра-

[1] То, что трактат был первоначально написан по-гречески, однозначно следует из филологического анализа текста. Некоторые предварительные наблюдения на эту тему см. в Günzburg, 69 et passim.

дицию аскетического богословия, характерную для палестинского монашества VI–VII вв.[2]

Определенно указать время создания этого трактата также вряд ли возможно. Поскольку в «Умном рае» даются ссылки на авву Дорофея Газского (почившего, судя по всему, в 70-е или 90-е годы VI века[3]) как на святого, маловероятно, чтобы этот текст был написан ранее 600 года. Хотя в тексте не содержится указаний на события или обстановку, характерные для периода мусульманского владычества, тем не менее, вполне вероятно, что он был создан на греческом языке уже после исламского завоевания Ближнего Востока, скорее всего в VII–VIII вв.[4]

На арабский язык «Умный рай» был переведен, вероятно, в Антиохии или ее окрестностях после взятия этого города византийцами в 969 году. Арабоязычные христиане, бежавшие

[2] Еще одним примером сочинения, созданного, по-видимому, в палестинских кругах и цитируемого в «Умном рае» является собрание изречений египетских монахов, известное как «Изречения отцов–пустынников» или *Apophthegmata Patrum*. Важно отметить, что помимо свт. Григория Богослова, в «Умном рае» явным образом цитируются исключительно палестинские и синайские авторы и труды. Вряд ли такое было бы возможно, если бы текст не был создан в палестинской или синайской среде.

Гинцбург, который первым высказал предположение о палестинском происхождении этого текста (69 слл.), предположил также, что наиболее вероятным местом как создания этого памятника, так и его перевода на арабский, был монастырь св. Саввы в Иудейской пустыне (p. XIV). То, что греческий оригинал «Умного рая» был написан в монастыре св. Саввы или каком-либо другом палестинском монастыре, вполне вероятно, но его арабский перевод был, скорее всего, сделан в районе Антиохии после византийского отвоевания этого города в 969 г., как указывается далее.

[3] См.: Bitton-Ashkelony, Brouria; Kofsky, Arieh, *The Monastic School of Gaza*. (Supplements to Vigiliae Christianae, 78). Leiden / Boston, 2006, p. 42.

[4] Дата преставления преп. Иоанна Лествичника (VI или VII в.), еще одного автора, который цитируется в «Умном рае», не установлена со всей определенностью, и поэтому не может служить основанием для датировки текста данного трактата. Но в случае если принимается более поздняя дата, т. е. VII век, которая сейчас признана большинством специалистов как более вероятная, то создание «Умного рая» следует отнести, самое раннее, на вторую половину VII века. Таким образом, время его написания попадает на период уже установившегося мусульманского владычества в Палестине и на Синае.

из Палестины от преследований со стороны Фатимидов, могли принести в Византию среди прочих греческую рукопись этого трактата, взяв ее с собой из одного из палестинских монастырей или частных собраний[5]. Нужно отметить, что последующий период, особенно XI столетие, характеризуется подъемом переводческой деятельности в районе Антиохии, где в это время были созданы многие арабские переводы памятников греческой патристики[6].

Отцы Церкви часто используют аллегорическое обрамление для своих этико-аскетических сочинений. Так, преп. Иоанн Лествичник использует в этом качестве библейский образ лествицы Иакова, ведущей в небо. Подобным же образом «Умный рай» выстраивает аллегорию, основанную на библейском повествовании о грехопадении. «Рай», о котором говорится в названии трактата, — это ангельский и умопостигаемый мир, откуда человеческий ум (νοῦς) был изгнан вследствие грехопадения. Автор трактата проводит многоступенчатую аналогию: так же, как тело человека было изгнано из телесного рая, его ум, или νοῦς, был изгнан из рая умного или духовного, где он пребывал до грехопадения, славя Бога наравне с ангелами. И подобно тому, как херувим с огненным мечом возбраняет «внешнему» человеку вход в телесный рай (Быт 3, 24), огненный меч чувственных попечений и страстей препятствует возвращению «сокровенного человека», то есть человеческого ума, в рай духовный. Трактат подробно рассматривает человеческие добродетели и пороки, сравнивая их соответственно с райскими древами, с одной стороны, и с терниями и волчцами, произрастающими из земли вследствие грехопадения (Быт 3, 18), с другой. Автор также объясняет, как человек

---

[5] Фатимиды, исмаилитская шиитская династия, правившая северной Африкой и Египтом, покорили Палестину в 969 г.

[6] Достаточно назвать имя православного диакона ʻАбдаллāха Ибн ал-Фаḍла, наиболее плодотворного переводчика и богослова этой эпохи. Л. Шейхо предполагал, что и сам «Умный рай» был переведен ʻАбдаллāхом Ибн ал-Фаḍлом (Cheikho, Louis, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale, V. Patristique* // Mélanges de l'Université St. Joseph 11 (1926), p. 191–306; см. MS 483; p. 202 [296]), однако предварительное сопоставление терминологии переводов Ибн ал-Фадла и «Умного рая» показывает, что подобное предположение не имеет под собой оснований.

должен «возделывать» землю своего сердца, взращивая добродетели и искореняя пороки, чтобы его ум очистился от последних и снова обрел доступ в небесный рай.

Достаточно необычно учение о «двойном падении» человека, представленное в данном тексте. Известно, что в творениях некоторых отцов Церкви (например, в «Духовных беседах» Макария Египетского и у преп. Иоанна Дамаскина), а также у некоторых византийских авторов (в частности, у богослова XI века Никиты Стифата) встречается представление о «двойном рае»: одновременно земном и духовном[7]. «Двойной рай» предполагает и «двойное падение», однако настоящий трактат — пожалуй, единственный пример столь подробного рассмотрения «умного» аспекта этого «двойного падения» и его последствий[8].

Как и многие другие творения православного аскетического богословия, «Умный рай» многое заимствует у Евагрия (ум. 399 г.), который был последователем Оригена и разработал чрезвычайно влиятельную систему представлений о подвижнической жизни. «Возделывание земли сердца» (выражение, заимствованное автором «Умного рая» из «Духовных бе-

---

[7] *Macarian Homilies* (Collection I), Homily 2, § 3.1–3 // Makarios/Symeon, *Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694 (B)* / hrsg. H. Berthold, 2 Bd. Berlin, 1973, Bd. 1, S. 5; John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, Chapters 25 [II.11] и 44 [II.30] // *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / hrsg. B. Kotter. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1973. Bd. 2, S. 72 слл. и 104 слл.; Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres* / éd. J. Darrouzès. (Sources chrétiennes, 81). Paris, 1961, p. 156–158.

[8] В этом отношении «Умный рай» сближается с сирийской «Книгой степеней», 21.7 (col. 600–604): см. Кофски, А., Рузер, С., *Рай как сад аскетических услад: герменевтические стратегии «Книги степеней»* // Символ № 55, Париж–Москва, 2009, с. 72–73: «Автор *КС* описывает существование Адама и Евы до грехопадения в терминах двойного рая — идеального земного физического бытия и, одновременно, небесной ангельской духовности. Их физическое существование имеет место в земном раю, в то время как духовно они пребывают в Эдеме небесном. Разнообразные концепции такого рода, говорившие о двойном рае, были распространены в ранней христианской мысли. Однако сочетание этой идеи с представлением об Эдеме как о *locus asceticus* является, похоже, характерной особенностью *КС*. ... Одним из центральных аспектов этой темы является вопрос о природе первородного греха и, соответственно, о пути аскезы, который, согласно *КС*, ведет человека к обретению заново “утраченного рая”».

сед» Макария)[9] соответствует тому, что Евагрий называл «практической» стадией (πρακτική) духовной жизни. Следуя Евагрию, создатель «Умного рая» утверждает, что эта «практическая» стадия ведет к бесстрастному состоянию ума, именуемому ἀπάθεια (по-арабски: «отсутствие страстей» — *‘adam al-ālām*). Состояние же бесстрастия, в свою очередь, переходит в «гностическую» стадию (γνωστική), достигающую своего апогея в созерцании (θεωρία) света Пресвятой Троицы, в котором, согласно Евагрию, и состоит цель христианской жизни.

Развивая данную идею, автор «Умного рая» утверждает, что, очистившись от страстей, человеческий νοῦς соединяется с божественным светом. В одном замечательном пассаже, перевод которого дается ниже, автор утверждает даже, что умы святых соединяются с самой природой Божества, так что чудеса, совершаемые ими, в действительности совершаются только в силу этого соединения и должны поэтому восприниматься как действия Самого Бога. Чтобы явственнее представить эту идею, автор «Умного рая» часто использует сравнение ума с чистым зеркалом, в котором отражается Божий свет. Этот образ достаточно редко встречается у Евагрия, но играет заметную роль в творениях других богословов, включая свт. Григория Нисского и авторов сирийской традиции[10], а позднее встречается и у мусульманских философов и богословов, таких как Абӯ Ḥāмид ал-Ġазāлӣ (ум. в 1111 г.)[11].

«Умный рай» несомненно многое унаследовал от александрийской традиции экзегезы Св. Писания (Филон, Климент Александрийский, Ориген, Дидим, Евагрий), к которой примыкают также Каппадокийцы (Григорий Богослов и Григорий Нисский) и преп. Максим Исповедник[12].

По словам Григория Беневича, «Прп. Максим ... оказыва-

---

[9] Stewart, C., *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. New York / Oxford, 1991.

[10] Brock, Sebastian, *The Imagery of the Spiritual Mirror in Syriac Literature* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 5 (2005), p. 3–17.

[11] Janssens, Jules, *L’âme–miroir: al-Ghazālī entre philosophie et mysticisme* / De Smet, D., et al. (eds.), *Miroir et savoir: La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*. Leuven, 2008, p. 203–217.

[12] Ср. например следующие тексты Максима Исповедника: «Вопросоот-

ется едва ли не последним великим представителем [э]той традиции, которая (если говорить о Византии) на нем и прерывается. Отголосок этой традиции мы находим в «Великом покаянном каноне» св. Андрея Критского (VII в.), который, к слову сказать, получил богословское воспитание в Палестине, т.е. был тесно связан с Александрийско-палестинской школой экзегезы. Дальше эта традиция, по-видимому, надолго уходит с магистрального пути развития православного богословия, по крайней мере в самой Византийской империи»[13]. Оговорки «если говорить о Византии» и «по крайней мере в самой Византийской империи» — крайне важны. Как мы видим на примере «Умного рая» (а также, например, «Шестоднева», приписываемого преп. Анастасию Синаиту, и упомянутого Г. Беневичем «Великого покаянного канона» св. Андрея Критского), эта традиция находит продолжение в Палестине под мусульманским владычеством. Перевод «Умного рая» на арабский язык свидетельствует о том, что она впоследствие вызывала интерес у арабоязычных христиан различных исповеданий (главным образом, судя по сохранившимся спискам, у православных и коптов).

Интересен также вопрос возможного влияния данной александрийско-палестинской традиции на развитие мусульманской аллегорической экзегезы, получившей широкое распространение в исмаилитских, философских и суфийских кругах (в том числе у уже упомянутого Абӯ Ḥāмида ал-Ġазāлӣ). Этот вопрос требует пристального и детального рассмотрения, которое, однако, не может быть предпринято в данной работе. Для подобного исследования «Умный рай» предоставляет немалый материал.

Текст «Умного рая» сохранился в большом количестве списков, общим числом около тридцати, датируемых от XII до XIX вв. и хранящихся в библиотеках Ближнего Востока, Рос-

---

веты к Фалласию», Вопрос 5; «Вопросы и недоумения» (Quaestiones et dubia), Вопрос 158.

[13] Беневич, Г. И., *О соотношении экзегезы св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста* // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 11:2 (2010), с. 62–71; См. с. 64 и прим. 10.

сии и Европы[14]. Предлагаемый перевод основан на бейрутской рукописи (Bibliothèque Orientale 483), с учетом разночтений по рукописи синайского монастыря (Sinai ar. 483), которая является старейшей из известных (1177 г.), и рукописи парижского собрания (Paris, BNF, ar. 163). Нижеследующий перевод включает выдержки из разных частей «Умного рая», в которых представлены аллегорическое обрамление трактата, его этико-аскетическая система, определение совершенной веры, и анализ различных видов созерцания (θεωρία), включая духовное созерцание, ведущее к единению с божественным светом.

Библиография

Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 1–5. — Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944–1953. — Bd. 1 (Studi e testi 118), S. 413–414; Bd. 2 (Studi e testi 133), S. 397.

David Günzburg, *Manuscrits Arabes, Coptes etc. / décrits par le Baron D. Günzburg // Les Manuscrits arabes (non compris dans le № 1), Karchounis, Grecs, Coptes, Éthiopiens, Arméniens, Géorgiens et Bâbys de l'Institut des Langues Orientales / décrits par MM. D. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanof, J. Tchoubinof*. (Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des Affaires Étrangères, publiées par ordre et aux frais du département asiatique, VI). — Saint-Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1891 [репр.: Amsterdam: Celibus N.V., 1971], p. XIV, 58–77 [MS 235].

[Современный шифр рассматриваемой рукописи — СПб., Институт восточных рукописей C740. См.: *Арабские рукописи института востоковедения. Краткий каталог* / Под редакцией А. Б. Халидова. Ч. 1–2. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986, ч. 1.

[14] Существует также сокращенное изложение «Умного рая», сделанное в XIII веке коптом аṣ-Ṣафӣ Абӯ-л-Фаḍā'илем Ибн ал-'Ассāлем и также сохранившееся в немалом числе списков. Оно было издано неким Андрā'ӯсом ал-Анṭӯнӣ в Каире в 1912 г. под заголовком *Kitāb al-Firdaws al-'aqlī, muḫtaṣar al-'ālim aš-šayḫ aṣ-Ṣafī ibn al-'Assāl*. Мне это издание осталось недоступным.

с. 296, № 6618. — *От ред.*]

Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*. — Louvain: Peeters; Paris: Chez l'auteur, [s.a.], vol. II:1, p. 98–99.

Перевод

(Из первой главы) Святое Евангелие называет человеческое сердце землей[15], потому что Бог — слава Ему! — сотворил Адама первообразного, сделав его тело из четырех стихий, из которых Он сотворил все существа (а именно, огня, воздуха, земли и воды), тогда как дух его — небесный, невидимый, живой и умный — сотворен по образу Божию и Его подобию. В земле его сердца Бог насадил древа всех добродетелей, которые суть Божии драгоценные свойства, и повелел ему возделывать и обрабатывать рай своего сердца, храня его и наслаждаясь его духовными, умными плодами наравне с ангелами. Его ум, который есть невидимый «сокровенный человек» (ср. 1 Пет 3, 4), это Божий образ и подобие. В его сердце были насаждены древа добродетелей, и Создатель повелел ему окапывать и блюсти их. Его чувственное[16] тело, которое есть «внешний человек», находилось в восточном, чувственном раю, возделывая его и наслаждаясь его чувственными плодами.

Когда искуситель обольстил его наслаждением чувственными вещами и желанием стать как бог, он ослушался Божией заповеди и презрел благородство послушания. [Тело его] обратилось к чувственным удовольствиям и чревоугодию, подобно неразумным скотам, и уподобилось им в этом. Оно было

[15] По-видимому, имеется в виду притча о сеятеле (Мф 13, 1–23, Мк 4, 1–20, Лк 8, 1–15). Земля часто отождествляется с сердцем у преп. Максима Исповедника. См. Plested, Marcus, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius–Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford / New York, 2004, p. 240; Prassas, Despina D., *St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary* (Ph.D. Dissertation). Catholic University of America, 2003, p. 357, прим. 419.

[16] В данном тексте слово «чувственный» следует понимать как «телесный», «физический».

изгнано из восточного, чувственного рая на эту землю, которой было повелено произращать для него терния и волчцы. Другие немощи, ведущие в конечном итоге к телесной смерти, также поразили его, причиной чему было непослушание Создателю.

Ум его предался желанию быть как бог. Это — указание на то, что он был поражен пороком гордыни, посредством которого искуситель и привел его к падению, обольстил его и ослепил его, сделав неспособным к восприятию ангельского света, прежде принадлежавшему ему. Он последовал за [искусителем] в своем мнении и уподобился ему в своем намерении. Поэтому-то его ум был изгнан из умного рая, населенного ангелами, то есть из умопостигаемого мира, где прежде его ум наравне с ангелами непрестанно хвалил и славил Создателя; где он, подобно им, наслаждался созерцанием божественных красот и питался вечными плодами умных добродетелей. Дверь [в умный рай] за ним закрылась, и он был изгнан на землю страстей и чувственных видéний. Эта земля стала произращать ему терния пороков и волчцы страстей. Другие немощи, ведущие в конечном итоге к смерти души от греха непослушания, отдаляющего от Бога, также поразили его ум, причиной чему было преступление [божественной заповеди].

Херувим с обращающимся пламенным мечом в руке был поставлен охранять вход в восточный, чувственный рай, возбраняя его «внешнему человеку»[17] вход в него. Это было сделано для того, чтобы он познал благородство и величие послушания, а также горечь и мерзость ослушания, и чтобы он покаялся в своих прошлых деяниях. Быть может, когда он преисполнится печалей от пребывания на земле, на которую он изгнан, вкусит тягот добывания всего необходимого для своего чувственного существования и вспомнит наслаждение своего беззаботного пребывания в раю, он восплачет о своем ослушании.

Подобным образом, дверь в небесный, умный рай закрылась за его умом. Мысль о чувственных попечениях с пламенным мечом в руке была поставлена охранять его. С каждым своим обращением, этот меч доставляет уму постоянно пре-

[17] Т. е. его телу.

меняющиеся помыслы. Этот меч и есть препятствие, [поставленное перед умом и] заграждающее ему дорогу к любой добродетели. Оно или мешает ему действовать сообразно добродетели, или разлагает саму добродетель. Этот меч — это любовь к удовольствиям и гордыня, которые препятствуют восхождению его «сокровенного человека»[18] в умный рай. Это было сделано, чтобы ум мог познать величие и благородство смирения и подчинения заповеди Создателя, а также горечь и мерзость гордыни, и чтобы он покаялся в своих злодеяниях. Быть может, когда помыслы изрядно покружат его по земле страстей, месту своего изгнания, когда он вкусит тягот добывания пищи умных добродетелей, он вспомнит наслаждение пребывания в умном мире и покается, и восплачет о своем ослушании. Ведь именно ослушание обрекло его на общение со скотами вместо общения с ангелами, на видение образа нечистых деяний вместо созерцания божественных красот, на захваченность злыми помыслами вместо прославления Создателя наравне с ангелами и на питание смертными плодами порока вместо животворящих плодов добродетели.

Огненный меч непрестанно препятствует уму войти в рай, порождающий добродетели. Мы видим это на примере любви к Богу и любви к ближнему, двух заповедей, которые суть совершенство [всех] добродетелей. Всякий раз, когда ум стремится любить Бога, общаться с Ним в чистой молитве и созерцать Его в духовном созерцании, этот меч обращает к нему помыслы о чувственных предметах, любовь к удовольствиям, увлеченность видимыми вещами, размышление об умопостигаемых аспектах чувственных созданий, образы злых деяний и легионы страстей, стремящиеся предотвратить совершение данной добродетели. То же самое происходит и с любовью к ближнему: как только случится, что ближний причинил ему некий чувственный ущерб, сей меч обращает к [его уму] помыслы гнева, горести и злословия, и воздвигает против него полчища страстей, чтобы отвратить его от совершенной любви к ближнему, заповеданной ему [Богом].

То же самое происходит и со всеми другими добродетелями. Всякий раз, когда ум намеревается совершить их, легионы

---

[18] Т. е. его ума.

помыслов препятствуют и отвлекают его от этого. И это потому, что вследствие непослушания [божественной заповеди] эти страсти поразили человека как нечто привходящее[19], и они суть терния и волчцы, которые земле его сердца было определено произращать вследствие ослушания им Создателя. Так, по произволению Божию сердце человека производит привходящие терния страстей. Поскольку он не сумел познать величие благодеяния, оказанного ему даром, без всякого труда с его стороны, ему повелено было есть хлеб добродетелей в поте лица своего, с огромными усилиями и трудом.

Добродетели суть сущности[20], сотворенные Создателем — слава Ему! Они существуют в человеческом уме всегда. Страсти же — проявления привходящие, покрывающие собой добродетели подобно тому, как привходящая ржавчина покрывает собой чистую сущность отполированного зеркала, затмевая его свечение и чистоту. Поэтому человек должен сперва приложить труд, чтобы выкорчевать тернии пороков, опутывающих и затмевающих древа добродетелей. Затем он должен понуждать себя к тому, чтобы удалить возникшую ржавчину страстей, покрывающую собой первоначальную сущность добродетелей. Он должен очистить почву от камней и сорняков страстей и тщательно возделать ее особым орудием. Орудие это есть пост, молитва, девство, бдение, служение, молчание, воздержание, уклонение от людей, бдительность, внимание ума, плач, самообладание, ночевание на [голой] земле и принятие страданий. Он должен вспахать ее умным плугом, ибо сказал Господь: «Возложивший руку свою на сошник плуга и озирающийся назад не является прямоидущим в Царство Небесное» (Лк 9, 62)[21].

(Из третьей главы) Добродетели целиком пребывают в нас, как мы описали ранее, однако они проявляются в каждом человеческом индивидууме лишь отчасти, по мере того, на-

[19] Здесь и далее имеется в виду аристотелевское понятие качества или характеристики как случайного признака.

[20] Автор снова обращается к аристотелевской системе понятий.

[21] Все библейские цитаты следуют арабскому тексту, который следует Септуагинте и греческому тексту Нового Завета.

сколько они возделали свои души. Поэтому, когда Бог Слово, Создатель всего, соединился с нашей природой и освятил ее, Он повелел нам соблюдать Его заповеди, ибо они просвещают око души и взращивают добродетели. Бог украсил человека добродетелями и превознес его над всеми другими творениями посредством умной и разумеющей души. Душа эта существует по образу Божиему — поскольку она невидима, неописуема, вечна, нетленна, и самовластна[22] — и по подобию Божиему — поскольку она содержит в себе все добродетели и бесстрастна[23].

Ослушание [человеком божественной] заповеди послужило причиной появления ржавчины на сущностях, которыми являются добродетели. Таким образом, ржавчина пороков — это привходящее явление, которым затмевается свет [этих сущностей]. Так было утрачено подобие Богу[24]. Однако, через послушание заповеди и через труд по искоренению порока, ржавчина может быть удалена, и тогда их свет воссиявает в полной мере, а их изначальная сущность восстанавливается. В этом смысле Премудрый Создатель говорит: «Итак будьте совершенны как Отец ваш Небесный, ибо Он совершен» (Мф 5, 48), наставляя нас восходить к высшему совершенству во всякой добродетели.

Во-первых, в добродетели веры: Всякий верит тому, что видит и слышит, но сомневается в том, что от него скрыто. Однако, иметь совершенную веру — значит веровать в существование Бога, Творца всех творений, видимых и невидимых, и верить, что Бог присутствует в них всех и видит помыслы существ разумных, движения природ животных и рост каждого растения, так что никакое мнение, или движение, или дей-

---

[22] Названные качества суть божественные и сообщены разумной душе, почему она и называется созданной по образу Божиему. Сходная интерпретация дана у преп. Максима Исповедника, «Вопросы и недоумения» (*Quaestiones et dubia*), Вопрос III,1.

[23] Подобно авторам многих других патристических творений, создатель «Умного рая» проводит различие между Божиим образом и Божиим подобием.

[24] Только подобие Богу было утрачено в результате грехопадения, тогда как образ Божий в человеке остается нерушимым.

ствие любого из Его созданий не сокрыто от Него[25]. До́лжно также верить, что существуют не только видимые но и невидимые блага.

Во-вторых, в добродетели надежды: Всякий надеется овладеть тем, о чем знает посредством чувств. Такова надежда воспользоваться урожаем, извлечь прибыль из предприятия и тому подобное. Однако, иметь совершенную надежду — значит надеяться со всей уверенностью на обретение грядущего блаженства и жизни вечной и на получение прибыли от трудов по обретению добродетели, подобно тому, как наказание следует за предавание пороку.

В-третьих, в добродетели любви: Всякий любит тех, кто любит его и почитает тех, кто почитает его. Однако, иметь совершенную любовь — значит любить тех, кто тебя ненавидит, оскорбляет и норовит навредить.

В-четвертых, в добродетели страха: Всякий боится властителей и их наказания, страшится нищеты и бедствий, приключающихся в этом мире. Однако, иметь совершенный страх — значит бояться только Бога и страшиться убояться чего-либо более, чем Его.

В-пятых, в добродетели различения: Всякий проявляет рассудительность в предметах, касающихся средств к существованию, выказывает разборчивость в мирских предприятиях и предпринимательствах, выбирая те, которые приносят прибыль и избегая те, что сулят убыток. Однако, иметь совершенное различение — значит видеть выгоду, приобретаемую посредством добродетелей на небесах, и распознавать замыслы, наущения и козни бесов, чтобы избегать их. До́лжно также проводить различие между естественными разумными помышлениями и ложными, вводящими в заблуждение видениями и отличать добрые и естественные понятия, а также божественные и благие замыслы, которых следует держаться, от нечистых последствий, которых нужно остерегаться.

В-шестых, в добродетели милосердия: Всякий милосерд по отношению к своим домочадцам и семье. Однако, иметь совершенное милосердие — значит быть милосердным и к незнакомым людям, и вообще ко всем без исключения.

---

[25] Та же самая идея проводится ниже, в гл. 5.

В-седьмых, в добродетели кротости: Всякий кроток с теми, кто выше его по положению, и со своими родственниками и друзьями. Однако, иметь совершенную кротость — значит быть кротким, причем с искренним и совершенным намерением, с теми, кто ниже по положению и кто младше возрастом или чином, [даже] когда они поносят, оскорбляют и вредят тебе.

В-восьмых, в добродетели справедливости: Всякий справедлив, когда судит дела ближнего своего. Однако, иметь совершенную справедливость — значит справедливо судить самого себя во всех вещах, быть честным в том, как ты сам используешь свои внешние и внутренние чувства, естественные способности и свойства разумных и животных добродетелей.

В-девятых, в добродетели целомудрия: Всякий воздерживается от того, что ему недоступно, будь то по слабости его природы, или по неспособности завладеть [тем, о чем идет речь]. Однако, иметь совершенное целомудрие — значит воздерживаться даже от того, что доступно, и чем есть возможность [завладеть].

В-десятых, в добродетели мужественности: Всякий способен действовать отважно в угрожающих ситуациях и проявлять мужественность в бедствиях в целях получения мирской выгоды или материального приобретения. Однако, иметь совершенную мужественность — значит быть мужественным в сражении против того, кто препятствует достижению добродетелей, и чьи полчища всегда стоят наготове сомкнутыми рядами, днем и ночью, и во всяком месте[26]; а также действовать отважно в трудных положениях с целью обрести вечные блага.

(Из пятой главы) Первое положение [совершенной веры] — древа веры, то есть убежденности в вере в Бога — это веровать, что Бог, да превознесется Имя Его, есть Творец [обоих видов творений]: умных, духовных, невидимых и умопостигаемых, с одной стороны, и телесных, материальных, видимых и постигаемых чувствами, с другой[27]. Он есть причина им

---

[26] Т. е. против диавола.

[27] Это высказывание перекликается с формулой Никейского Символа веры «Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым».

всем, Он присутствует во всех них, Он видит как их внешние действия и движения, так и внутренние замыслы, помышления и видения. Он объемлет все творения, но не объемлется ни одним из них. О Нем нельзя сказать, что Он пребывает в каком-то определенном месте, так, что в других местах Его нет; но Он — Тот, Кто наполняет [Собой] все твари. Его сущность и Его природа непостижимы. Он не подлежит определениям, представлениям и описаниям, ибо это предполагало бы, что определяющий Его ум — больше, чем Он, да не будет этого. Нет, творения не могут определить своего Творца, и образованное созерцать Образовавшего его, как невозможно даже, чтобы написанная картина определила написавшего ее художника, хотя они оба — тварные существа.

И даже когда по великой Своей милости и изобилующей благости Он являлся пророкам Своим и праведникам из числа Своих творений, и они затем дерзали описать и определить Его вид, это было лишь снисхождением к ним. Он соделывал образ славы Своей представимым для их умов, однако Его простую духовную божественную Сущность никто никогда не видел, как об этом свидетельствует Его Вечный Сын: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1, 18). Поэтому, когда Вечный Единородный Сын, Слово Божие, изволил спасти нашу жизнь от тления, Он соединил Себя с нашей природой, сокрыв ею Свою божественную Сущность[28].

До́лжно также веровать, что Божии обетования, предостережения, повеления и речения, высказанные Им Самим или устами Его пророков и святых — более правдивы, чем даже то, что мы видим собственными глазами, и что они исполнятся и сбудутся. До́лжно быть уверенным, что это — слова Творца, которые пребывают вовек, даже после того, как небо и земля прейдут и будут изменены[29].

До́лжно также веровать, что Христос, Который есть Бог над всеми, соединяет Себя со святыми и изрекает их устами наставления и прочие речения и повеления, как Он сказал о

[28] Таким образом, человеческая природа Христа — это в известном смысле завеса, скрывающая Его божественную Сущность.

[29] Т.е. преображены в новое небо и новую землю (см. Отк. 21, 1). Сама форма высказывания, возможно, выдает влияние Корана (14, 48).

свидетельствующих[30] Его ради: «Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противостоять противящиеся вам» (Лк 21, 15), и еще: «Дух Отца вашего говорит в вас» (Мф 10, 20), и еще Он сказал: «Верующий в Меня сотворит и больше тех дел, которые Я творю» (Ин 14, 12), поскольку «без Меня вы не можете делать ничего» (Ин 15, 5). Подобно сему апостол Павел, Его ученик, говорит: «Вы испытываете Христа, Который говорит во мне» (2 Кор 13, 3) и «если кто имеет веру в Господа, да верует, что мои заповеди — заповеди Христовы» (ср. 1 Кор 14, 37).

Так же, как мы убежденно веруем, что чудотворения, приписываемые святым, в действительно совершаются через них Богом, Который соединен с ними, так же мы веруем, что их речения, деяния и поучения принадлежат Христу, Царю славы. Когда солнечные лучи падают на чистое стеклянное зеркало, оно само наполняется светом; свет, соединившийся с ним, пронизывает его и, словно соревнуясь с самим солнцем, исходит далее на сидящего перед ним, и он озаряется этим светом. Этот человек не может сказать: «Свет зеркала объемлет меня», но должен сказать: «Свет солнца, соединившийся с зеркалом, озарил меня». Когда огонь охватывает железо и, соединившись с ним, обжигает кого-либо, этот человек не может сказать: «Жар, присущий природе железа [обжег меня]». Нет, он точно знает, что действия жжения и свечения относятся исключительно к огню, соединившемуся с железом. Подобным же образом, божественная природа соединилась с умами святых, — как солнце соединяется с зеркалом, и огонь с железом. Следовательно, чудеса, совершаемые святыми, а также их поучения и наставления, нужно относить к Богу, соединившемуся с ними. В соответствии с вышеупомянутой аналогией, чудеса и поучения могут быть отнесены к святым только [в переносном смысле], из благоговения перед ними и почитания их, ибо они очистили свои души, вычистили свои чувства, отполировали умы свои заповедями Божиими и стали, словно полированное зеркало, восприятилищем божественного сияния. В действительности же, до́лжно твердо веровать, что эти

30 Или: мучениках.

[чудеса и поучения] принадлежат Богу, говорящему и действующему через [святых].

(Из семнадцатой главы) Знай, что есть три вида созерцания: бесовское созерцание, материальное созерцание, и духовное созерцание. Предание бесовскому созерцанию оскверняет ум умственно, а действие в соответствии с ним убивает [ум] как умственно, так и телесно. Этот вид созерцания имеет место, когда ум вовлекает свои внутренние способности — рассудок, память, воображение, мышление, и чувственное восприятие — в злые помыслы, такие как блуд, распущенность, воровство, чревоугодие, злоба, коварство, распутство, зависть, злопамятность, гордыня, шутовство, злословие, любоначалие, ненависть, самодовольство, человекоугодие, лицемерие, маловерие, ревность, заговор, жестокость, осуждение, клевета, презрение, поношение, отчаяние, непокорство, гнев, несправедливость, малодушие, недовольство, непослушание, дерзость, раздражительность, леность, обман, мстительность, стяжательство, уныние, самоуверенность, надмение, превозношение, убийство, растление, любовь к удовольствиям и тому подобное. Ум оскверняется [даже одним] представлением сих [помыслов], как сказал Господь: «сии помышления исходят из сердца и оскверняют его» (ср. Мф 15, 18). Но если он снисходит к ним и остальными своими способностями, приводит [эти помыслы] в действие и осуществляет их телесно, они умственно убивают его, ибо они отдаляют от Бога, а отдаление от Бога есть смерть. Именно поэтому блудный сын, промотавший отцовское духовное богатство, предавшись порокам как раз такого рода, был назван мертвым, как сказал отец его: «сей сын мой был мертв», то есть во грехе, «и ожил», то есть раскаялся, «пропадал», отдалившись от Бога, и «нашелся», вернувшись к Нему (Лк 15, 24).

Предание материальному созерцанию огрубляет и связывает ум умственно, а действие в соответствии с ним удушает [ум] как умственно, так и телесно. Этот вид созерцания имеет место, когда ум вовлекает свои способности в ремесленные науки — землемерие, инженерное дело, плотницкое дело и другие ремесла, — в мирские науки, используемые для зарабатывания денег и обретения общественного положения, в раз-

личные мирские профессии и предприятия, в земные заботы, в любовь к материальным владениям, и вообще во всякое мирское занятие, предпринимаемое ради тела и не приносящее никакой пользы душе. Апостол называет мудрость мира сего, предприимчивость мирских людей, их образ жизни в нем и их различные замыслы «безумием» в глазах Бога (ср. 1 Кор 1, 18 слл.). Ум огрубляется и связывается [даже одним] представлением о них, как сказал Господь: «Всякий, кто не возненавидит семьи своей и себя самого, не может быть Моим учеником» (ср. Лк 14, 26). Этим указывается, что все мирские дела связывают быстролетный ум, когда он размышляет о них, вожделеет их и занимает ими свою мысль. Если же он снисходит до [этих мирских дел] и остальными своими способностями, ищет как приобрести и осуществить их, вовлекая в эту деятельность свое тело и [телесные] чувства, то они удушают его, как сказал Господь: «забота века сего и обольщение богатства удушают слово истины и его учение, и оно не приносит плода» (ср. Мф 13, 22). Это происходит потому, что тернии мирских дел удушают божественное учение, а волчцы земных забот затмевают чистоту мышления и огрубляют его.

Предание духовному созерцанию, напротив, очищает ум умственно, а действие в соответствии с ним животворит [ум] как умственно, так и телесно. Этот вид созерцания имеет место, когда ум направляет свои способности на постижение Создателя через красоту его творений, их прекрасные образы и дивное устроение. Он использует следующую аналогию: если красота образов и дивность форм этих творений настолько возвышает умы и восхищает душу, сколь же несравненно более должен превосходить их по красоте и дивности их Создатель.

[Духовное созерцание также включает в себя] постижение Творца воображением, основываясь на красоте его творения и изумлении перед Его неизмеримой и непостижимой премудростью, приведшей все сущие, видимые и невидимые [твари] из небытия в бытие. [Его премудрость] произвела их всех, устрояя и сопрягая их различные природы, определяя и предназначая каждому виду творений особое свойство, соответствующее ему.

[Духовное созерцание также включает в себя] размышле-

ние о великой силе [Божией], чья мощь неописуема, и чье действие беспредельно. Она содержит все творения [под контролем], дабы они не преступали определенных им границ. Она промышляет о всем творении одним мановением, да так, что промысел ее простирается от существ величайших и наиболее значительных до мельчайших по значимости и по размеру, наблюдая за всеми ими, — воистину велико ее могущество! — объемля их всех и наполняя их все.

[...] Когда человек, как мы сказали выше, направляет свои умственные и чувственные способности на постижение всего творения описанным способом, он будет воистину и непрестанно прославлять Великого Бога, Который наполняет небеса и землю и все творения. [Бог] присутствует во всех них своей простой Сущностью, никакое место не остается вне Его. Он пребывает во всех творениях, не сливаясь с тем, что ниже Его, подобно тому, как солнце не оскверняется тем, что проливает свой свет на грязь. Подобно тому, как солнце, Божиим повелением, есть свет для чувственных вещей, Бог — слава Ему! — есть Свет умным существам, таким как ангелы и люди. Он дарует умным и чувственным творениям жизнь, свет, движение, силу, мудрость, разумение того, что им полезно и что вредно, чувственное восприятие и другие свойства, соответствующие их природам.

[Когда человек поразмышляет над этим], он будет непрестанно восхвалять эту Простую Сущность, ибо Она — Причина всех сущностей и всех творений, Стихия всех стихий, неописуемая местом, непостижимая умом, неизреченная словом. По неописуемой тонкости Своего существа Она соединяется с умными сущностями — ангелами и людьми (при том, что последние не только умные, но и чувственные) — по мере того, как они очистили себя для Нее.

Всякий, достигший совершенной чистоты, будет соучаствовать и причащаться Благу, подобно тому, как кристалл или чистое стекло блистают солнечным сиянием. Таким образом, он уподобится зеркалу, пронизываемому лучами и светом солнца настолько, что его лучи, отражаясь, будут освещать и пребывающего за ним. (Преславный Бог, конечно, намного возвышеннее сей аналогии!) Это подобно святым, которые отражают часть доставшегося им света и просвещают им других.

Другие причастны божественному Благу менее полным образом, по мере того, насколько они пренебрегли очищением и полированием собственных душ. Другие же не только не могут служить источником света, но и не испытывают его на себе, подобно тому, как зеркало, покрытое грязью, не пронизывается солнечным светом и не светится им. Так происходит потому, что их души покрыты плотным слоем материальных страстей.



Памятники литературы

Кирилл Дмитриев

Поэтическая школа ал-Ḫӣры и истоки арабской винной поэзии на примере ḳāфиййи ʻАдӣ ибн Зайда ал-ʻИбāди

Введение

Изучению христианства в доисламской Аравии посвящен целый ряд научных исследований[1]. Рассмотренные в них исторические сведения подтверждают, что ко времени возникновения ислама в начале VII века христианские общины существовали практически во всех частях Аравийского полуострова. Многие из них имели при этом уже достаточно продолжительную историю и включали в себя арабов, ведущих как оседлый, так преимущественно и кочевой образ жизни, что создавало условия для взаимного влияния христианской и традиционной арабской культур. Исходя из этого, важным аспектом изучения арабской культуры эпохи поздней Античности является вопрос о том, в какой мере её развитие было связано с христианством.

В культурном наследии арабов доисламского времени центральное место принадлежит поэзии. Связано это с высоким уровнем развития поэтического творчества в древней Аравии и многосторонней значимостью поэзии как основного медиума «культурной памяти»[2] древнеарабского общества. При этом важность, которую ранняя поэзия приобрела для культурной идентичности арабов, не ограничивается хронологическими рамками доисламской эпохи[3]. И сегодня древ-

---

[1] Обзор результатов изучения истории христианства в доисламской Аравии и литературы по этой теме см.: Hainthaler, Th., *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung.* Leuven, 2007.

[2] Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühern Hochkulturen.* München, 1992, S. 50.

[3] Показательно представление о вкладе древних арабских поэтов в развитие арабского языка, выработанное в классическом исламе. Согласно Ибн Фāрису (ум. 1004), именно в бедуинской поэзии арабский язык достиг ко

няя поэзия считается непревзойденным художественным эталоном арабской словесности и сохраняет своё основополагающее значение в культурно-историческом сознании арабов. Господствующим, однако, остается взгляд на древнюю арабскую литературу как достаточно однородную традицию *бедуинской* поэзии. Истоки этого представления, характерного как для национальной арабской филологии, так и для европейского востоковедения[4], восходят к самому началу арабской литературоведческой традиции. В её лоне были не только кодифицированы все основные письменные источники, благодаря которым древняя арабская поэзия известна сегодня, но и разработаны принципы её интерпретации, ставшие основополагающими для классической арабской поэтики на всём протяжении её развития[5]. Вместе с тем, уже Густав фон Грюнебаум предпринял попытку разделить корпус ранней арабской поэзии на различные поэтические школы и классифицировать их в хронологическом порядке[6]. Опираясь на сравнение стилистических особенностей и анализ метрического репертуара различных поэтов, фон Грюнебаум приходит к заключению о том, что одна из самых ранних и одновременно с тем творчески наиболее богатых поэтических школ древней арабской поэзии, которую отличали «ideas of non-Bedouin background, and a definite colour of local tradition»[7], существовала в ал-Ḫӣре

времени пророческой деятельности Муḥаммада того уровня, которым он обладал, являясь языком общения между Богом и Адамом в раю, см.: Carter, M. G., *The Qur'ān and the Authority of Arabic-Islamic Linguistics* // Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon II. Oslo-Göteborg Cooperation 4th-5th November 2005 / Ed. by Lutz Edzard and Jan Retsö. Wiesbaden, 2006, p. 19; см. также: Carter, M., *Talking with and about God, Adam and the Arabic language* // Maǧāz, culture e contatti etc. / Ed. by Antonino Pellitteri. Palermo. 2002, p. 197–208.

[4] Walther, W., *Kleine Geschichte der arabischen Literatur*. München, 2004, S. 37–48; восприятие арабской традиции ср.: Kassir, S., *Das Arabische Unglück*. Berlin, 2006, S. 37–42.

[5] Куделин, А. Б., *Средневековая арабская поэтика*. М., 1983.

[6] Grünebaum, G. von, *Zur Chronologie der früharabischen Dichtung* // Orientalia 8 (1939), S. 328–345; см. также: Jacobi, R., *Die Altarabische Dichtung (6.-7. Jahrhundert)* // Grundriss der arabischen Philologie / Hrsg. von Helmut Gätje. Bd. 2: Literaturwissenschaft. Wiesbaden, 1987, S. 23.

[7] Grünebaum, G. von, *Abū Du'ād al-Iyādī. Collection of Fragments* // WZKM

(ар. الحيرة)[8], арабском городе, расположенном на западном берегу Евфрата в южной части современного Ирака. Это подчёркивает необходимость более дифференцированного понимания истории ранней арабской литературы и той роли, которую в ней сыграла ал-Ḥӣра. На особое значение ал-Ḥӣры указывает уже тот факт, что восемь из десяти *Му‘аллаḳāт* — самых авторитетных поэтических произведений древней арабской литературы — были созданы поэтами ал-Ḥӣры или теми, кто имел с ними тесные контакты[9]. Средневековая арабская традиция также сохранила свидетельства, подтверждающие важность ал-Ḥӣры в развитии арабской культуры доисламского времени. Как указывает Д. В. Фролов, арабская традиция приписывает возможно самые ранние произведения арабской поэзии представителям христианизированного иракского племени Танӯх̮[10] и поэтам, связанным с лах̮мидской династией ал-Ḥӣры[11]. Важным является, однако, не только древность поэтической традиции ал-Ḥӣры, но и её особый характер, связанный с той культурной средой, которая существовала в этом городе не в последнюю очередь благодаря именно его многочисленной и влиятельной христианской общине.

Ал-Ḥӣра и её поэтическая традиция

В период с начала IV по начало VII века ал-Ḥӣра была столицей царства Лах̮мидов[12] и являлась одним из наиболее крупных центров оседлости в Аравии[13]. Динамичному развитию

---

51 (1948–1952), S. 83.

[8] Grünebaum, G. von, *Pre-Islamic Poetry* // The Moslem World 32 (1942), S. 151–152.

[9] Исключения составляют только ‘Антара и Лабӣд, см.: Frolov, D., *Classical Arabic Verse. History and Theory of ‘Arūḍ*. Leiden, 2000, p. 235.

[10] По свидетельству Хишāма ибн ал-Калбӣ, Танӯх̮ составляли одну треть населения Ḥӣры, см.: aṭ-Ṭabarī, *Kitāb aḫbār ar-rusul wa-l-mulūk* / Ed. by M. J. de Goeje et al. Leiden, 1879–1898, т. 1, с. 822.

[11] Frolov, *Classical Arabic Verse*, p. 102.

[12] Rothstein, G., *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥīra: ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*. Berlin, 1899.

[13] Shahīd, I., *Al-Ḥīra* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Vol. III. Leiden, 1986, p. 462–463.

ал-Ḥӣры способствовало её географическое положение, связанное как с благоприятным климатом, так с маршрутом прохождения торговых путей, соединявших Восточную и Западную части Аравийского полуострова[14]. Близость к Ирану и, в особенности, столице Сасанидов, Ктесифону, одному из самых крупных городов мира того времени, обусловила тесное знакомство жителей ал-Ḥӣры с персидской культурой. В тоже время, оставаясь арабским городом, ал-Ḥӣра во многом сохраняла уклад традиционного арабского общества и тесную связь с племенами как Восточной, так и Западной, и Центральной Аравии. И наконец, значительную часть населения ал-Ḥӣры составляли христиане[15], именовавшие себя *'Ибāд* — несторианская община, объединявшая арабов разных племён[16]. Эти факторы определили особую роль ал-Ḥӣры в политическом, торговом и культурном обмене между Ираном, Аравией и византийской Сирией и задали значимые импульсы развитию арабской культуры в контексте поздней Античности. В процессе этого развития ал-Ḥӣра была центром «соприкосновения арамейско-эллинистической культуры и доисламской арабской традиции»[17], косвенным подтверждением чему может служить представление средневековых арабских историков, согласно которому арабское письмо было создано именно в ал-Ḥӣре и отсюда получило своё распространение в остальных регионах Аравии[18].

---

[14] См.: Kister, M. J. *Al-Ḥīra: Some notes on its relation with Arabia* // Arabica 11 (1968), p. 143–169.

[15] Согласно Хишāму ибн ал-Калбӣ, население ал-Ḥӣры состояло на одну треть из 'Ибāд, см. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb aḫbār ar-rusul wa-l-mulūk,* т. 1, с. 822.

[16] Ярким свидетельством важного места, которое христианство занимало в культуре ал-Ḥӣры, является официальное принятие христианства последним правителем династии Лаḫмидов, ан-Ну'мāном (580–602), см.: Toral-Niehoff, I., *The 'Ibād of al-Ḥīra: an Arab Christian Community in Late Antique Iraq* // The Qur᾽ān in Context. Historical and Critical Investigations into the Qur'ānic Milieu / Ed. by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx. Leiden, 2010, p. 340.

[17] Endress, G., *Arabische Schrift* // Grundriss der arabischen Philologie. т. 1: Sprachwissenschaft / Hrsg. von Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden, 1982, S. 170.

[18] Примечательно, что и в Мекку, согласно исламскому преданию, арабское письмо было завезено христианином Бишр ибн 'Абд ал-Маликом. См.:

Уникальные для доисламской Аравии условия культурного многообразия, присущие ал-Ḥӣре, оказали глубокое воздействие на формирование её литературной традиции. Уклад жизни в ал-Ḥӣре во многом определял разноплеменной состав её населения, что способствовало активному обмену между поэтами различных племён как в самой ал-Ḥӣре, так и распространению создававшихся там новшеств литературного творчества в других частях Аравийского полуострова. Большое значение для этого имела и притягательная сила ал-Ḥӣры как места резиденции Лах̮мидов, ко двору которых стекались поэты из всех концов Аравии. Среди них были такие известные мастера поэтического слова как Имру' ал-Ḳайс, Зухайр ибн Абӣ Сулма̄, Ṭарафа ибн ал-'Абд, ан-На̄биġа аẕ-Ẕубйа̄нӣ и Лабӣд ибн Рабӣ'а. Придворная культура ал-Ḥӣры оказала существенное влияние на активизацию поэтического творчества арабов, заметно возрастающую в VI веке[19], профессионализацию деятельности поэтов и утверждение панегирика как основного жанра ḳаṣӣды — политематического стихотворения, занимающего ключевое место в арабской поэтической традиции.

Дополнительным важным фактором, обусловившим специфику поэзии ал-Ḥӣры, было влияние персидской культуры, в особенности музыки и пения. Анализ произведений одного из самых ранних поэтов ал-Ḥӣры, Абӯ Ду'а̄да ал-Ийа̄дӣ (VI в.), приводит фон Грюнебаума к выводу о том, что рамальный метрический размер был заимствован арабским стихосложением из Персии через посредничество арабских поэтов ал-Ḥӣры, отличительную характеристику которых составляет использование размеров *рамаль* и *х̮афӣф*[20]. Рассмотрение метрики раннего арабского стихосложения, осуществлённое Д. В. Фроловым с привлечением более обширного текстового

Фролов, Д. В., *Два ранних текста о происхождении арабского письма* // Восток (1996), с. 108–119; Фролов, Д. В., *К вопросу о распространении грамотности в Мекке и Медине в период проповеди Мухаммада* // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствознание. М., 1996, с. 108–114.

[19] Hoyland, R., *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. London / New York, 2001, p. 242.

[20] Grünebaum, G. von, *Abū Du'ād al-Iyādī. Collection of Fragments* // WZKM 51 (1948–1952), p. 102.

материала, подтверждает, что только поэты, творчество которых напрямую связано с ал-Ḥӣрой, использовали *рамаль*. Среди же поэтов племён Северо-Западной Аравии и племени З̱убйа̄н в Центральной и Тамӣм в Восточной Аравии, которые, как подчёркивает исследователь, «were not influenced by the Christianised culture of al-Ḥīra»[21], размеры рамального ритма употреблялись значительно реже. Но если метрический репертуар поэтов ал-Ḥӣры изучен достаточно подробно[22], то содержательная сторона произведений ḥирской поэтической школы пока не получила должного систематического анализа. В общем обзоре истории доисламской арабской поэзии Режи Блашер выделяет три доминанты, характерные для поэтической традиции ал-Ḥӣры: вакхическую, элегическую и религиозную[23]. Религиозный аспект, связанный с принадлежностью многих поэтов ḥирской школы к христианству, заслуживает особого внимания.

ʻАдӣ ибн Зайд ал-ʻИба̄дӣ и арабская поэзия христиан ал-Ḥӣры

Сохранившиеся литературные, биографические и исторические источники содержат свидетельства о творчестве по меньшей мере двадцати поэтов в период с конца V до начала VII века, происхождение и большая часть жизни которых непосредственно связаны с ал-Ḥӣрой и прилегающими областями, входящими в сферу влияния этого города[24]. Большинство из них были христианами[25], в том числе и самый известный поэт ал-Ḥӣры — ʻАдӣ ибн Зайд ал-ʻИба̄дӣ (ум. ок. 600). Помимо своего поэтического дарования, ʻАдӣ ибн Зайд известен тем,

---

21 Frolov, D., *Classical Arabic Verse*, p. 232, n. 38, 39.

22 Помимо указанных работ фон Грюнебаума и Фролова см. также Paoli, B., *De la théorie à l'usage. Essai de reconstitution du système de la métrique arabe ancienne.* Damas, 2008.

23 «En l'état de notre documentation, nous sentons l'existence d'une tradition particulière avec des dominantes bachique, élégiaques et religieuses» — Blachère R., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* T. 2. Paris, 1964, p. 363.

24 Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*. T. 2: *Poesie bis ca. 430 H.* Leiden, 1975, S. 167–186.

25 Ср.: Frolov, D., *Classical Arabic Verse*, p. 236.

что по свидетельству арабской традиции был первым, кто ввёл арабское письмо в административное употребление[26]. Этот аспект деятельности ʻАдӣ ибн Зайда может быть связан не просто с его профессиональными функциями секретаря при Сасанидском дворе в Ктесифоне и влиятельного советника Лаḫмидов в ал-Ḫӣре, но и с его христианским происхождением и знакомством с письменной культурой несторианской общины своего родного города[27]. Документальных подтверждений использованию арабского письма в доисламской ал-Ḫӣре не обнаружено. Тем не менее, там были найдены фрагменты текстов на сирийском языке, отражающих библейскую фразеологию[28], что однозначно подтверждает знакомство христиан ал-Ḫӣры с письменной культурой. Можно предполагать, что существенный вклад в развитие арабской письменности, истоки которой арабская традиция, как уже упоминалось, связывает с этим городом, был внесён именно поэтами-христианами, и в том числе ʻАдӣ ибн Зайдом.

Одним из первых, кто обратил внимание на существование ранней христианской арабской поэзии был Луис Шайḫӯ, опубликовавший в начале прошлого века собрание произведений ранней арабской поэзии под названием «Христианская поэзия»[29]. Уже ко времени своего появления, это издание, к сожалению, не отвечало принятым научным стандартам и не включало в себя необходимого критического анализа, представленных в нём источников. Религиозная принадлежность большинства поэтов, вошедших в сборник, оставалась спорной[30], не ясными были и критерии, которыми Шайḫӯ руководствовался при отборе текстов. В связи с этим, работа Шайḫӯ

---

[26] Horovitz, J., *ʻAdī ibn Zeyd, the Poet of Hira* // Islamic Culture 4 (1930), p. 38.

[27] Фролов, Д. В., *Два ранних текста*, с. 108–119; Фролов, Д. В., *К вопросу о распространении грамотности в Мекке и Медине*, с. 108–114.

[28] Hunter, E. C. D., *Syriac Inscriptions from al Hira* // Oriens Christainus 80 (1996), p. 66–81.

[29] Шайḫӯ, Л., *Китāб шуʻарā ан-наṣрāнийййа*. ²Бейрут, 1967; см. также: Cheikho, L., *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam*. T. 1–3. Beirut, 1913–1923.

[30] Hechaïmé, C., *Louis Cheikho et son livre* Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam. *Etude critique*. Beirut, 1967, p. 183.

была воспринята критически[31], став для многих учёных причиной скептического отношения к тематике христианской арабской литературы доисламского периода в целом. Для этого были и объективные причины методологического плана: христианской арабской письменностью в понимании большинства исследователей христианского Востока считалась прежде всего церковно-богословская литература на арабском языке, а не литература арабских христиан в широком смысле. Георг Граф обосновывает малую значимость произведений ранней арабской поэзии христианских авторов отсутствием в них богословского содержания и отводит им в своей объёмной «Истории христианской арабской литературы» лишь краткую заметку во введении[32]. Нормативная предпосылка о богословском характере христианской арабской литературы[33] с одной стороны, и то, что в целом аспекты религиозной жизни отражены в древней арабской поэзии поверхностно[34], — с другой, послужили основанием для практически полного игнорирования ранней поэзии арабских христиан как особого явления в доисламской культурной истории арабов.

Но некоторые специфические черты доисламских арабских произведений поэтов-христиан не остались всё же незамеченными. Они касаются как религиозной тематики, так и некоторых стилистических и жанровых особенностей. Представление о том, что древняя арабская поэзия была исключи-

---

[31] Ср.: Andrae, T., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala, 1926, S. 34–35.

[32] Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* Bd. 1. Città del Vaticano, 1944, S. 32–33.

[33] Ср.: Bell, R., *The origin of Islam in its Christian environment.* London, 1926, p. 43–46, и более актуальное замечание С. Гриффита: «While there is thus abundant confirmation of Christianity among the Arabs in the world in which Islam was born, there is as yet no conclusive evidence of the existence of a pre-Islamic, Christian literature in Arabic. The patristic and liturgical heritage of the Arab Christians before the rise of Islam was predominantly Aramaic and Greek». Griffith, S. H., *Christians and Christianity* // Encyclopaedia of the Qur'ān. Vol. 1. Leiden, 2001, p. 315.

[34] Trimingham, J. S., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times.* London / Beirut, 1979, p. 247.

тельно секулярной[35] и любые упоминания в её текстах религиозных мотивов являются продуктом поздней фальсификации[36], утратило свою категоричность. Уже Хиршбергу удалось на примере стихотворений ʻУмаййа ибн Абӣ аṣ-Ṣалта (ум. 574) убедительно показать, что их религиозное содержание может быть адекватно интерпретировано только в контексте современных им иудейских источников[37]. Тексты поэтов-христиан Хиршберг рассматривает как единственное прямое свидетельство о религиозной жизни христиан доисламской Аравии[38]. Значение этих памятников в контексте изучения религиозной истории доисламской арабской культуры подтверждается при более детальном анализе сохранившихся текстов. Так, известное стихотворение ʻАдӣ ибн Зайда, посвященное сотворению мира и грехопадению, в отношении литературной обработки библейских мотивов даёт все основания считать это текст аутентичным произведением христианской литературы эпохи поздней Античности. История передачи этого произведения в средневековых арабских источниках также позволяет говорить о его подлинности[39].

Другие примеры заимствования библейских тем в древней арабской литературе требуют детального исследования, поскольку «the task of an authoritative edition and translation and a balancing of all arguments about authenticity against each other still has to be carried out»[40]. Следует, однако, учитывать, что религи-

---

[35] Ср.: Gabrieli, F., *Religious Poetry in Early Islam* // Arabic Poetry: Theory and Development / Ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, 1973, p. 1.

[36] Andrae, T., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala, 1926.

[37] Hirschberg, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*. Cracovia, 1939, S. 53–57.

[38] Hirschberg, *Jüdische und Christliche Lehren*, S. 53–57.

[39] См.: Dmitriev, K., *An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World* // The Qurʾān in Context. Historical and Critical Investigations into the Qurʾānic Milieu / Ed. by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx. Leiden, 2010, p. 349–387. В противоположность этому, другой поэтический текст, рассказывающий историю грехопадения, совершенно однозначно является более поздним произведением, созданным в исламской среде, и приписывается ʻАдӣ ибн Зайду ошибочно, на что указывает уже Хиршберг, см.: Hirschberg, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren*, S. 110–112.

[40] Seidensticker, T., *The Authenticity of the Poems ascribed to Umayya Ibn Abī*

озные представления могут определять характер литературных произведений и косвенным образом. Наглядным примером этому служит распространённый мотив древнеарабской поэзии — тема судьбы[41]. В представлении древних арабов судьба — это и стихийное начало, угрожающее любому человеку без разбора подобно «вслепую скачущему верблюду»[42], и общий принцип мироустройства, извечный круговорот времени. В стихотворениях христианских поэтов интерпретация этой темы содержит некоторые отличительные черты. Их подчас нарочито пессимистический тон, отмеченный в этой связи некоторыми исследователями[43], указывает на представление о времени у христианских авторов, которое сформировалось вероятнее всего под влиянием христианской эсхатологии с её линейным понятием исторического времени и заострённым вниманием к его конечности, которые были чужды цикличному восприятию времени в традиционной арабской культуре. Помимо этого, как отмечает М. Б. Пиотровский, в арабской поэзии доисламского времени понятие *ḳадр*, обозначающее судьбу как предопределение, только у христианских авторов получает значение божественного предопределения[44]. В последствии именно это содержание фиксируется за понятием *ḳадр* как религиозным термином в словоупотреблении Корана[45].

---

al-Ṣalt // Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature / Ed. J. R. Smart. Surrey, 1996, p. 94, 96.

41 Caskel, W., *Das Schicksal in der altarabischen Poesie: Beiträge zur arabischen Literatur und zur allgemeinen Religionsgeschichte*. Leipzig, 1926; Tamer, G., *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Berlin, 2008.

42 Зухайр, Му‘аллака 47, см.: Nöldeke, Th., *Fünf Mo‘allaqāt. III. Die Mo‘allaqa des Zuhair's nebst Verbesserungen und Nachträgen zu I und II*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-historische Klasse. Bd. CXLIV. Wien, 1901, S. 18.

43 Trimingham, J. S., *Christianity Among the Arabs*, p. 245.

44 Пиотровский, М. Б., «Ислам и судьба», *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М., 1994, с. 95.

45 Ringgren, H., *Islamic Fatalism* // Fatalistic beliefs in Religion, Folklore, and Literature / Ed. H. Ringgren. Stockholm, 1967, p. 56.

Истоки жанра х̮амриййāт

В то же время, взгляд на древнюю арабскую поэзию как литературу в целом нерелигиозного характера, не является ошибочным. Общее впечатление ранних исследователей о том, что религиозные мотивы встречаются в её текстах достаточно редко, вполне обоснованы. Но это наблюдение влечёт за собой выводы, на которых следует остановиться более подробно. Схожесть произведений поэтов-христиан и поэтов, таковыми не являвшихся, указывает на глубокую интеграцию арабов-христиан в социально-культурную среду доисламского арабского общества, их активное участие в его жизни и общность коллективного сознания с остальными его членами. С другой стороны, отсутствие религиозной тематики не устраняет возможности существенных различий между произведениями христианских поэтов и поэтов, близко знакомых с христианской культурой, от стихотворений поэтов, которым эта культура была либо чужда, либо мало известна. Ярким примером этого является жанр винной поэзии (*х̮амриййāт*). Его зарождение в арабской литературе в значительной степени связано с ал-Х̣ӣрой, для которой христианская культура была традиционной. Существенный вклад в развитие поэзии *х̮амриййāт* внесли многие поэты х̣ирской школы, и в частности ал-А‘шā Маймӯн ибн Ḳайс (род. до 565–ум. ок. 629) и упоминавшийся выше ‘Адӣ ибн Зайд. О связи ал-А‘шā с христианской общиной Х̣ӣры можно говорить с большой вероятностью, а принадлежность к ней ‘Адӣ ибн Зайда не вызывает никакого сомнения[46].

К сохранившимся произведениям ‘Адӣ ибн Зайда относятся самые ранние тексты арабской поэзии, в которых тема вина представлена не только в рамках ḳас̣ӣды, но и в виде отдельных поэтических отрывков. Вопрос о том, являются ли

---

[46] Основным источником об ‘Адӣ ибн Зайде является «Книга Песен», см.: Ал-Ис̣бахāнӣ, *Китāб ал-аг̄āнӣ*, т. 2. Бейрут, 2008, с. 63–100. Обзорное изложение биографических сведений о жизни поэта см.: Hainthaler, Th., *‘Adī ibn Zayd al-‘Ibādī, the Pre-Islamic Christian Poet of al-Ḥīrā and his Poem Nr. 3 written in Jail* // Parole de l’Orient 30 (2005), p. 157–172. См. также: Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани. *Книга песен* / Пер с араб. А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар. М., 1980. Об ‘Адӣ ибн Зайде — с. 29–57.

эти *х̮амрийй̄ат* ʻАд̄и ибн Зайда самостоятельными произведениями нового жанра или же фрагментами, входившими в состав утраченных ḳас̣ӣд, остаётся спорным[47]. В этой связи, заслуживает внимания сообщение «Книги Песен» о том, что стихотворения о вине ʻАдӣ ибн Зайда рецитировались для ал-Валӣда ибн Йазӣда (ум. 744)[48], поэзия которого в свою очередь оказала влияние на Абӯ Нува̄са (755–813)[49]. В творчестве ал-Валӣда *х̮амриййа* окончательно утверждается как самостоятельный жанр, самым ярким представителем которого в классической арабской литературе стал Абӯ Нува̄с[50]. Упоминание ʻАдӣ ибн Зайда в одном ряду с ал-Валӣдом и Абӯ Нува̄сом может рассматриваться как подтверждение его основополагающего вклада в создание жанра *х̮амрийй̄ат*. При этом новаторство ʻАдӣ ибн Зайда в этой области арабской поэзии отражается не столько в отдельных стихотворениях о вине, сколько в ḳас̣ӣдах, в которых тема вина становится главной и которые в целом можно назвать вакхическими.

Отправной точной развития *х̮амрийй̄ат* стало описание вина как одной из тем ḳас̣ӣды, из которой она в дальнейшем преобразуется в отдельный жанр. Об этом с уверенностью можно судить как на основании сохранившихся поэтических произведений раннего времени, так и по аналогии с развитием других жанров арабской поэзии, прежде всего любовной лирики (*г̣аза̄ль*), также возникшей в рамках ḳас̣ӣдной традиции. Как правило, при рассмотрении эволюции жанровых форм

---

47 Schoeler, G., *Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern* // ZDMG 123 (1973), S. 37.

48 В разделе, посвящённом ал-Валӣду, ал-Ис̣фаха̄нӣ приводит отрывки из ḳас̣ӣды ʻАдӣ ибн Зайда № XIII (см. ниже), см.: *Кита̄б ал-аг̣а̄нӣ*, т. 6, с. 59–60, т. 7, с. 37.

49 Schoeler, G., *Die Einteilung der Dichtung,* S. 37.

50 Раздел *х̮амрийй̄ат* открывает диван Абӯ Нува̄са. Примечательно также, что образование Абӯ Нува̄с получил в Басре и Куфе. Куфа, основанная на окраине ал-Х̣ӣры, во многих отношениях стала преемницей этого города и, судя по всему, как и ал-Х̣ӣра, была центром винной торговли. Большинство поэтов VII–VIII веков, писавших *х̮амрийй̄ат*, были напрямую связаны с Куфой. Не позднее второй половины восьмого века в Куфе возникает своеобразная школа винной поэзии, см.: Bencheikh, J. E., *Khamriyya* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IV. Leiden, 1997, p. 1003.

арабской поэзии речь идёт об обособлении отдельных частей ḳаṣӣды в самостоятельные стихотворения, посвященные только одной соответствующей теме. Развитие арабской поэзии осуществлялось, однако, не просто в результате формальной эмансипации тем ḳаṣӣды и распада последней на отдельные составляющие, но и благодаря изменениям в жанре самой ḳаṣӣды. В ранней арабской лирике, к примеру, было отмечено наличие переходных жанровых форм двух видов: ġазаль в форме «насӣба без ḳаṣӣды»[51] и ġазаль, независимый от структуры насӣба[52]. История арабской винной поэзии при более пристальном рассмотрении также демонстрирует большее многообразие, нежели предполагает принятое противопоставление ḳаṣӣды, включающей в себя пассажи о вине, и *ḫамрийййи* как отдельного произведения.

В ḳаṣӣдах доисламских поэтов тема вина встречается главным образом либо в той её части, которая посвящена самовосхвалению (*фаḫр*), либо в контексте описания возлюбленной поэта. Подобного рода тематические вставки характерны для ḳаṣӣдной поэзии. Благодаря им, репертуар мотивов ḳаṣӣды достигал разнообразия, не нарушая при этом установленных нормативных рамок ḳаṣӣды как в отношении её структуры, так и содержания. «Вино» было лишь одной из тем в распоряжении арабских поэтов, использовавшихся для искусных сравнений и описаний. Принимая во внимание нормативный характер ранней арабской поэзии, следует учитывать, что жанровые характеристики ḳаṣӣды определяет не только её формальная структура, предполагающая наличие насӣба и как минимум одной дополнительной части, но и соотношение этих частей в их объёме, построении и содержании. Другими словами, ḳаṣӣдная поэзия имеет широкий диапазон жанровых вариаций. Его использование делает возможным развитие но-

---

[51] Hamori, A., *Love Poetry (Ghazal)* // Cambridge History of Arabic Literature: ʻAbbāsid Belles-Lettres / Ed. by J. Ashtiany et al. Cambridge, 1990, p. 204.

[52] Термин «насӣб» обозначает вступительную часть ḳаṣӣды. Одной из традиционных тем насӣба в ранней арабской поэзии были воспоминания поэта о его прошедшей любви. Насӣб является единственной известной формой любовной лирики доисламской арабской литературы, см.: Jacobi, R., *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide.* Wiesbaden, 1971; Lichtenstädter, I., *Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde.* Leipzig, 1931.

вых литературных форм, ведущее в конечном итоге к появлению новых самостоятельных жанров. Но процесс этот протекал постепенно, сопровождаясь нововведениями и изменениями в структуре и содержании ḳaṣ̄иды. Это отчётливо можно увидеть на примере произведений, которые, оставаясь ḳaṣ̄идами, одновременно с тем обладают признаками, отражающими постепенное развитее новых жанровых форм. В контексте истории *х̮амриййāт* наглядным примером такой ḳaṣ̄иды является ḳāфиййа ʻАдӣ ибн Зайда, содержащееся в сборнике его стихотворений под номером XIII[53].

Ḳāфиййа XIII

Рассматриваемое произведение представляет собой ḳaṣ̄иду, написанную в размере х̮афӣф, использование которого, как отмечалось выше, было характерной чертой поэтов ал-Ḥӣры. Х̮афӣф является одной из кратких метрических форм арабского стиха, благодаря чему он был удобен для создания поэтических текстов, предназначенных к песенному исполнению. Ḳaṣ̄иду ʻАдӣ ибн Зайда тоже можно считать винной песней как в отношении её стихотворного размера, так и общей композиции. Песенный характер произведения подтверждают и цитаты его стихов в «Книге Песен»[54].

В структуре ḳaṣ̄иды можно выделить три основные части: насӣб, тему вина и описание воды, а также места её происхождения:

I. Насӣб
- 1–3: порицающие посетители
- 4–8: описание возлюбленной

II. Тема вина
- Характеристика вина и история его приобретения
- 9: описание вина
- 10–11: еврейский торговец вином
- 12: достоинства покупателя

[53] Оригинальный арабский текст и русский перевод см. в приложении. Текст приводится по изданию: ал-Муʼайбид М. Джаббāр, *Дӣвāн ʻАдӣ б. Зайд.* Багдад, 1965, с. 76–79.

[54] *Китāб ал-аг̣āнӣ*, т. 6, с. 59–60, т. 7, с. 37.

Сцена застолья
13. утреннее празднество, сервировка вина певицей
14: сравнение прозрачности вина с глазом петуха
15–16: разбавление вина водой
III. Вода
17–18: проточная вода с гор
19–22: чистая дождевая вода

Открывает текст насӣб, в своём объёме составляющий чуть более трети стихотворения (1–8). Он представлен двумя конвенциональными мотивами: упоминание посетителей, порицающих поэта, и описание его возлюбленной. Тон насӣба в древнеарабской ḳаṣӣде задаёт осознание утраты поэтом радостей любовных отношений, которым по тем или иным причинам пришёл конец. Боль и душевные переживания, связанные с этим, отражают эмоциональную сторону того кризисного состояния, в котором изображает себя поэт, и которое он призван преодолеть, демонстрируя тем самым преимущество этических норм коллективного сознания над беспомощностью отдельного человека как индивидуума перед лицом судьбы и времени, влекущих его жизнь к неизбежному и трагичному концу. Мотив «порицающих посетителей» — одно из поэтических средств, иллюстрирующих конфликт между самосознанием поэта и нормативной этикой общества, которой он обязан следовать. Иллюстративное преодоление этого конфликта составляет функцию тех частей ḳаṣӣды, которые следуют за насӣбом, и часто раскрывается, например, в форме самовосхваления (*фаḫр*) или прославления племени поэта (*муфāḫара*). В этом контексте, описание возлюбленной в насӣбе либо усиливает драматизм утраты, либо косвенным образом выявляет достоинства поэта, который тем самым может похвалиться своей популярностью у привлекательных женщин. В винной поэзии описание возлюбленной получает дополнительную функцию переходного мотива. Одним из традиционных элементов древнеарабского насӣба является описание свежести уст возлюбленной и сладости её слюны, сравнение вкуса которой с вином открывает вакхическую тему.

Именно этот мотив использует и ʻАдӣ бн Зайд в стихах 7–9, переводя внимание с описания возлюбленной на вино и формально оставаясь в пределах, которые ранняя ḳаṣӣдная традиция предоставляла для упоминания этой темы. Однако уровень развития, которая тема вина получает в данном стихотворении, выводит её за рамки насӣба. Описание цвета и качества вина, упоминание еврейского виноторговца и достоинств покупателя, а также сцены его сервировки и разбавления водой, составляет центральную часть и основное содержание ḳаṣӣды. Пропорционально насӣбу, вакхическая часть имеет также восемь стихов (9–16), и уже само это соотношение указывает на центральное значение, которое ʻАдӣ ибн Зайд отводит теме вина в данном произведении. Важно также отметить, что с винной темой связан и заключительный отрывок ḳаṣӣды (стихи 17–22), посвященный описанию воды, использованной для разбавления вина. Стихи 18 и 19–22, описывающие горную местность, откуда происходит эта вода, стилистически оформляют концовку ḳаṣӣды, оставаясь в контексте её основной темы. Для последующего развития жанра *ẖамрийййāт*, в особенности начиная с ал-Аẖṭаля (ум. 710), христианского поэта тесно связанного с традицией ал-Ḥӣры и Куфы, характерно переплетение тем вина и воды, создающее богатую динамику образов в описании этих двух элементов[55]. Внимание ʻАдӣ ибн Зайда к мотиву разбавления вина водой и подробное описание чистоты последней также неслучайны и указывают на то, что для него обе эти темы были тесно друг с другом связаны.

Исходя из этого, интерпретация произведения ʻАдӣ ибн Зайда напрямую зависит прежде всего от понимания значения темы вина и её функции в составе ḳаṣӣды. Упоминание достоинств покупателя вина в стихе 12 можно отнести к одной главных тем ḳаṣӣдной поэзии — самовосхвалению поэта. Но здесь она затронута лишь бегло, и наряду с вводным сравнением с возлюбленной, не определяет повествования о вине в целом, а представляет лишь одну из его сторон. ʻАдӣ ибн Зайд предаёт теме вина самодовлеющий характер, заключая в него основ-

---

[55] Bencheikh, J. E., *Khamriyya* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IV. Leiden, 1997, p. 1003.

ное содержание своей ḳаṣӣды. Принимая во внимание упомянутые характеристики доисламской ḳаṣӣдной поэзии, становиться понятным, что подобное развитие вакхической тематики призвано не просто дать расширенное описание одного из возможных сюжетов в качестве дополнительного приложения к основной теме ḳаṣӣды[56], но имеет своей целью выразить главное в её содержании. Соответственно, тема вина принимает на себя основную функцию ḳаṣӣды, в том виде, который был свойственен ей в доисламской поэтической традиции, но наполняет её при этом новым смыслом. Говорить о радикальном разрыве ʻАдӣ ибн Зайда с современной ему традицией ḳаṣӣдной поэзии, было бы ошибочным. Сохранение общей структуры ḳаṣӣды свидетельствует о следовании заданным литературным канонам. Но одновременно с тем, именно эта форма в восприятии современников ʻАдӣ ибн Зайда предполагала необходимость изложения примера преодоления кризисного опыта зыбкости человеческого счастья, наглядного образца для подражания в соответствии с теми ценностями, которые были определяющими для племенного общества и с которыми себя отождествляла аудитория поэта. Тема же вина, составляя основное содержание ḳаṣӣды, напротив, подчёркивает перспективу индивидуального опыта. Можно предположить, что описание вина представляет собой лишь одну из вариаций так называемых «компенсирующих мотивов», таких излюбленных в древней арабской ḳаṣӣде тем как описание верблюда поэта или его путешествия по безлюдной пустыне. Тема вина занимает их место, но сохраняет при этом своё принципиально иное содержание. Утреннему визиту упрекающих посетителей противопоставлено ничто иное, как утреннее же застолье с вином и певицей. Опьянение от любви становиться опьянением от вина, но оно остаётся именно опьянением, и поэтому призыв коллективного сознания «прийти в

---

[56] Ср. тезис Томаса Бауэра о т. н. «zweckfreien Themen» ḳаṣӣды — сюжетах, содержание которых не выражает какой-либо самостоятельной цели, и которые служат в первую очередь для демонстрации навыков и мастерства владения поэтическим словом. Bauer, Th., *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*. Teil 1: *Studie*. Wiesbaden 1992, S. 262–273.

себя», не получает ожидаемого отклика. На место идеала племенного героизма ʻАдӣ ибн Зайд ставит идеал героизма вакхического, в котором находит своё выражение индивидуальный выбор человека против норм коллективного сознания.

Заключение

В классической арабской литературе жанр *х̮амрийййāт* становится одной из главных форм социального и культурного протеста[57]. Представленное произведение ʻАдӣ ибн Зайда свидетельствует о том, что уже истоки арабской винной поэзии были связаны с сознательным стремлением к развитию новых форм выражения самосознания индивидуума. Городская среда ал-Х̣ӣры, в которой сложилось творчество ʻАдӣ ибн Зайда и ряда других представителей ранней арабской вакхической поэзии, способствовала формированию более индивидуалистического восприятия реальности и поиску средств их художественного выражения. Другим немаловажным аспектом представляется контекст религиозной культуры. Ранние стихотворения вакхического содержания, как и текст ʻАдӣ ибн Зайда не являются произведениями религиозной литературы. Но виноделие и торговля вином в доисламской Аравии процветали именно в среде христиан и иудеев, часто упоминаемых в этой связи в поэтических текстах[58]. Принадлежность многих их авторов к христианству вряд ли можно считать случайным совпадением. В значительной степени именно благодаря литературной деятельности поэтов-христиан ал-Х̣ӣры тема вина не только вошла в круг традиционных мотивов арабской поэзии, но и положила начало целому её направлению. Задача всестороннего изучения истории христианства в доисламской Аравии предполагает рассмотрение истории культуры арабов-христиан во всех её проявлениях, включая и памятники литературного творчества христиан, для которого традиция ал-Х̣ӣры имела ключевое значение.

---

[57] См.: Bencheikh, J. E., *Kh̲amriyya* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IV. Leiden, 1997, p. 998–1008.

[58] Неслучайно и упоминание еврейского торговца вином у ʻАдӣ ибн Зайда (стихи 11–12).

‘Адӣ ибн Зайд, *Ḳāфиййа* XIII

1	بَكَرَ العاذِلُونَ في وَضَحِ الصبْـــ	ـــحِ يَقُولُونَ لي أَلاَ تَسْتَفِيـــقُ
2	وَيَلُومُونَ فِيكِ يَا ابْنَةَ عَبْدِ الـــ	ـــلَّه والقَلْبُ عِنْدَكُمْ مَوْهُوقُ
3	لَسْتُ أَدْري وقَدْ بَدَأْتُمْ بِصُرْمي	أَعَدُوٌّ يَلُومُني أَمْ صَدِيـــقُ
4	أَطْيَبُ الطِّيبِ طِيبُ أُمِّ عَلَيٍّ	مِسْكُ فَأْرٍ وعَنْبَرٍ مَفْتُـــوقُ
5	خَلَطَتْهُ بآخَرٍ وبِبَـــانٍ	فَهْوَ أَحْوَى عَلَى اليَدَيْنِ شَرِيـــقُ
6	زانَها وارِدُ الغَدَائِرِ جَثْـــلٌ	وأَسِيلٌ عَلَى الجَبِينِ عَبِيـــقُ
7	وثَنايا كَالأُقْحُوانِ عِـــذابٌ	لا قِصارٌ كُسْرٌ ولا هُنَّ رُوقُ
8	مُشْرِقَاتٌ تَخَالُهُنَّ إذا مَـــا	حانَ مِنْ غَائِرِ النُّجُومِ خُفُوقُ
9	باكَرَتْهُنَّ قَرْقَفٌ كَدَمِ الجَـــوْ	فِ تُرِيكَ القَذَى كُمَيْتٌ رَحِيـــقُ
10	صانَها التَّاجِرُ اليَهُودِيُّ حَوْلَيْـــ	ـــنِ فأَذْكَى مِنْ نَشْرِها التَّعْتِيـــقُ
11	ثُمَّ فُضَّ الخِتَامُ عَنْ حاجِبِ الدَّ	نِّ وحانَتْ مِنَ اليَهُودِيِّ سُـــوقُ
12	فاستَباها أَشَمُّ خِرْقٌ كَـــرِيمٌ	أَرْيَحِيٌّ* غذاه عيش رقيـــقُ
13	ثُمَّ نادُوا على الصَّبُوحِ فَجاءَتْ	قَيْنَةٌ في يَمِينِها إِبْرِيـــقُ
14	قَدَّمَتْه على سُلافٍ كَعَيْنِ الـــدِّ	يكِ صَفَّى سُلافَها الـــرَّاوُوقُ
15	مُزَّةً قبلَ مَزْجِها فَإِذا مـــا	مُزِجَتْ لَذَّ طَعْمُها مَنْ يَـــذُوقُ
16	وطَفَا فَوْقَها فَقاقِـــيعُ كَالْـــ	ـــياقُوتِ حُمْرٌ يَزِينُها التَّصْفِيـــقُ
17	قَتَلَتْهُ بِسَيْبِ أَبْيَضَ صـــافٍ	طَيِّبٍ زانَ مَزْجَهُ التَّصْفِيـــقُ
18	فَوْقَ عَلْياءَ ما يُرامُ ذُراهـــا	يَلْغَبُ النَّسْرُ فَوْقَها والأَنُـــوقُ
19	ثُمَّ كانَ المِزاجَ ماءَ سَحَـــابٍ	لا صِرًى آجِنٌ ولا مَطْـــرُوقُ
20	كانَ في مِسْحِها يُكَنِّفُها الصخْـــ	ـــرُ إذا .... فيهِ أَنيـــقُ
21	أَسْفَلٌ حُفَّ بالعِضَاهِ وأَعْـــلا	هُ صَفَا يُلْغِبُ الوُعُولَ دَلُـــوقُ
22	مَسْقَطُ الظِّلِّ مَنْ تَكَنَّفَهُ الحقْـــ	ـــفُ وتَنْفي قَذاهُ ريحٌ خَرِيـــقُ

* Второе полустишие приводится в варианте «Книги Песен», см.: *Китāб ал-аг̣āнӣ*, т. 7, с. 37. Рукопись дӣвāна, лежащая в основе издания ал-Му‘айбида содержит малопонятное выражение غَمَنْدَرٌ غِرْنيقُ.

‘Адӣ ибн Зайд, *Ḳāфиййа* XIII

1. Пришли порицающие при свете ут-
ра, говоря мне: Ты ещё не пришёл в себя?,

2. и упрекая из-за тебя, о дочь ‘Абдаллāха,
и (моё) сердце вами поймано арканом.

3. Я не знаю — вы уже положили начало моему разрыву (с ней) —
враг ли упрекает меня или друг.

4. Лучший аромат — аромат Умм ‘Алайй,
растёртое благовоние мускуса и амбры,

5. которое она смешала с другим (благовонием) и маслом моринги,
так что оно блестит тёмно-зелёное на (её) руках.

6. Украсили её ниспадающие на чело локоны, густые,
гладкие, благоухающие.

7. И зубы (белые) как ромашка, сладостные,
не короткие обломки и не клыки,

8. Сияющие, ты представляешь их себе словно
настаёт заход закатывающихся звёзд.

9. (Словно усладило) их утром вино (красное) как кровь из сердца,
(такое чистое, что) в нём видны (даже) соринки, тёмно-
красное, выдержанное вино.

10. Берёг его еврейский виноторговец два го-
да, и сделала богатым его аромат выдержка.

11. Потом была снята печать с пробки кувшина
и открылся винный еврейский базар.

12. Приобрёл его высокий, щедрый, благородный,
великодушный, его пропитание — мягкий хлеб.

13. Потом они позвали к утреннему застолью и пришла
певица с кувшином в правой руке.

14. Я поставил его на первое место среди лучших вин. (Оно) как глаз пету-
ха (прозрачное), сито очистило его лучшую часть.

15. Кислое вино до его смешивания, но когда
оно было смешано, стал сладостным его вкус для того, кто его отведал.

16. И плавают на его поверхности пузыри как
сапфир красные, когда очищает его переливание.

17. Она разбавила его проточной водой, чистой, прозрачной,
прекрасной, переливание очистило её состав

18. над возвышенностью, вершины которой недосягаемы,
устаёт орёл над ней и коршун.

19. Затем была примешена дождевая вода,
не долго хранившаяся, застоявшаяся и не загрязнённая.

20. Она была на её пути среди ска-
л, когда... на нём изящный[1].

21. Самый низ окружён терновником и самый верх
его чист, он утомляет диких козлов и куниц.

22. Место падения тени, которое окружают песчаные
холмы, и пыль которых разгоняет порывистый ветер.



[1] Часть второго полустишия утрачена.

Юрий Аржанов

Сирийские сентенции Менандра в их связи с греческими и арабскими гномологиями

В конце «Послания к Демонику», авторство которого приписывается Исократу, дается совет в приобретении мудрости следовать примеру пчелы: «Как мы видим пчелу, которая садится на все цветы и берет лучшее от каждого, так же следует тем, кто стремится к образованию, ничего не пропускать вниманием, но собирать полезное отовсюду»[1]. Плодами собирания «полезных мыслей» становятся в Античности сборники цитат из сочинений философов и поэтов, которые получают название «гномологии» (греч. γνωμολογία, от γνώμη «короткое высказывание»)[2]. Сборники сентенций использовались не только для приватного чтения, но в большей мере для образования, где они одновременно служили цели нравственного воспитания и выполняли роль практических пособий по обучению письму[3]. Начиная примерно с 400 г. до Р. Х. существуют свидетельства об использовании гномологиев практически во всех областях образования, в связи с чем они ради удобства объединяются или по тематическому, или по алфавитному признаку.

---

1 Isocrates, *Ad Demonicum* 52.

2 Barns, J., *A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnomic Anthologies I–II* // The Classical Quarterly 44 (1950), p. 126–137; NS 1 [= 44], 1/2 (1951), p. 1–19; Strohmaier, G., *Das Gnomologium als Forschungsaufgabe* // Dissertatiunculae criticae: Festschrift G. Ch. Hansen. Hgg. v. Ch.-F. Collatz u.a. Würzburg 1998. S. 461–471; Strohmaier, G., *Die Weisheit des kleinen Mannes: Das Gnomologium — eine ausgestorbene, aber dennoch amüsante Literaturgattung* // Selecta colligere I. Hgg. v. R. M. Piccione und M. Perkams. Alessandria, 2003, S. 3–16.

3 Morgan, T., *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds*. Cambridge, 1998, p. 120–144. Автор отмечает, что сентенции Менандра были одними из наиболее популярных текстов в школах в римскую эпоху.

Комедии Менандра (342/341–293/292 гг. до Р. Х.)[4], которые отличались живым разговорным языком[5], стали выступать богатым источником цитат вскоре после его кончины. Со временем имя Менандра оказалось настолько тесно связанным с жанром кратких нравственных наставлений[6], что в носящие это имя сборники (получившие название Μενανδρου γνωμαι), стали включаться и те высказывания, которые не принадлежали греческому комедиографу, но которые рассматривались как полезные для нравственного воспитания. До нашего времени сохранились не только греческие гномологии[7], но и версии на сирийском, армянском, коптском, арабском и церковнославянском языках, которые показывают ареал распространения и масштаб популярности философских сентенций, переданных под именем Менандра, в литературах поздней Античности и раннего Средневековья.

* * *

Сирийская коллекция сентенций, приписываемых Менандру (*СирМен*), была обнаружена в середине XIX в. Эрнестом Ренаном[8] в рукописи Британского Музея *Add*. 14,658[9] и опублико-

---

[4] См. введение к: Menandri. *Comoedae. Fragmenta*. Менандр. *Комедии. Фрагменты* / Издание подготовил В. Н. Ярхо. (Литературные памятники). М., 1982.

[5] См.: Krauss, W., *Menandros* // Der kleine Pauly, B. 3. Stuttgart, 1969, Sp. 1199–1202.

[6] Как отмечает В. Краус, Менандр становится воплощением античной «гуманности» — интереса к человеку и межличностным отношениям (Krauss, *Menandros*, 1202).

[7] Сборники греческих сентенций Менандра дошли до нас во множестве рукописей. Их наиболее полное издание было подготовлено К. Перниготти: Pernigotti, C., *Menandri Sententiae*. Firenze, 2008. В дальнейшем моностихи Менандра приводятся в нумерации Перниготти.

[8] Renan, E., *Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du Musée Britannique, contenant des traductions d'auteurs grecs profanes et des traités philosophiques* // Journal asiatique, Avril 1852, p. 293–333. Ренан привел несколько начальных сентенций на сирийском языке с переводом на латынь, отметив при этом, что вся коллекция очень отличается от моностихов Менандра, известных в греческой версии (см.: p. 302–303).

[9] Wright, W., *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired*

вана в 1862 г. голландским исследователем Яном Питером Николасом Ландом в первом томе сборника «Anecdota Syriaca» вместе с латинским переводом[10]. В качестве приложения к этому тому Ланд привел ряд наблюдений над опубликованным им текстом, в которых он предложил некоторые параллели из греческих сентенций, однако в целом он отмечал, что сирийский гномологий служит свободным парафразом греческих моностихов Менандра и связан с ними скорее по духу, чем по букве[11].

Во втором томе своего издания Ланд указал (по подсказке Уильяма Райта) на существование еще одной сирийской версии сентенций Менандра, содержащейся в рукописи Британского музея *Add.* 14,614[12]. Ланд привел несколько сентенций, но в целом рассматривал другое собрание как краткую версию («эпитому») того, что было опубликовано им ранее. Отдельно эта краткая коллекция была издана на основании указанной рукописи Британского музея в 1870 г. Эдуардом Захау[13].

В 1894 г. Антон Баумштарк опубликовал свою диссертацию, посвященную переводческой работе Сергия Реш‘айнского, в которой он посвятил отдельную главу Менандру в сирийской традиции[14]. Баумштарк привел большое количество дополнительных параллелей из греческих сентенций Менандра и предположил, что сирийские гномологии (как «флорилегий», так и «эпитома») восходят к двум источникам, одним из которых была греческая коллекция гном Менандра.

В следующем году появилась статья Вальтера Франкен-

---

since the year 1838. Vol. 3. London, 1872, p. 1154. Рукопись была привезена в Англию из монастыря Богородицы в Нитрийской пустыни.

[10] Land, J. P. N., *Anecdota Syriaca*. T. I. Insunt tabulae xxviii litographicae. Lugduni Batavorum, 1862, p. 64–73 [сир. текст], 156–164 [латинский перевод], 198–205 [комментарий].

[11] Land, *Anecdota Syriaca* I, p. 198–199.

[12] См. описание рукописи: Wright, *Catalogue*, Vol. 2, p. 745–746.

[13] Sachau, E., *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur. Mit einem Anhang*. Wien, 1870. Сирийский текст на страницах ܦ [80]–ܦܐ [81].

[14] Baumstark, A., *Lucubrationes syro-graecae*. Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband 21. Lipsiae, 1894, p. 473–490.

берга, название которой выражало точку зрения автора: «Die Schrift des Menander (Land anecd. syr. I, S. 64 ff.), ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit»[15]. Франкенберг обнаружил в *СирМен* большое количество как прямых, так и (в большей мере) косвенных параллелей с иудейской литературой премудрости, прежде всего с книгой Премудрости Иисуса сына Сирахова (Бен Сиры), и предположил, что автор сирийских сентенций был одним из иудейских «мудрецов», похожих на автора книги Бен Сиры.

Хотя статья Франкенберга казалась многим ученым слишком односторонней (поскольку он не принимал во внимание греческие параллели к сирийскому тексту), она указала на важную сторону сирийских сентенций Менандра, которую признавали все последующие исследователи[16]. В настоящее время эти сентенции в большей мере рассматриваются в контексте так называемых «ветхозаветных псевдоэпиграфов», т. е. как один из продуктов иудейской эллинистической литературы[17]. Характерно, что в последнем и наиболее полном издании греческих сентенций Менандра Карло Перниготти объемом в 620 страниц сирийской версии посвящен один параграф, ука-

---

[15] Frankenberg, W., *Die Schrift des Menander (Land anecd. syr. I, S. 64 ff.), ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit* // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 15 (1895), S. 226–277.

[16] См.: *Wilhelm von Christs Geschichte der griechischen Litteratur* / Unter Mitwirkung von O. Stählin, bearb. v. W. Schmid. T. 2/1. 6. Aufl. München, 1920, S. 623: *СирМен* восходят к собранию греческих моностихов, которое было переработано и дополнено в духе иудаизма. Ту же точку зрения высказывает Т. Барда в словарной статье 1992 г.: Baarda, T., *Syriac Menander* // Anchor Bible Dictionary. Vol. 2. N.Y., 1992, p. 281–282. На два основных источника *СирМен* указывают также Ф. Шультес и М. Кюлер: Schultess, F., *Die Sprüche Menander, aus dem Syrischen übersetzt* // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 32 (1912), S. 199–224; Küchler, M., *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. Freiburg/Göttingen, 1979, S. 303–318. Ж.-П. Оде полагал, что текст создан в Александрии и его автор был одним из «боящихся Бога» язычников, симпатизирующих иудаизму: Audet, J.-P., *La sagesse de Ménandre l'Égyptien* // Revue biblique LIX (1952), p. 55–81. Вывод Оде был принят в: Schürer, E., *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ* / New English Version rev. and ed. by G. Vermes and F. Millar. Vol. 3:2. Edinburg, 1987, p. 693.

[17] Ср. перевод Т. Барда в сборнике: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2 / Ed. J. H. Charlesworth. N.Y., 1985, p. 583–606.

зывающий на то, что эта версия никак не содействует исследованию греческих моностихов[18].

* * *

Говоря о связи сирийских сентенций с греческими моностихами, дошедшими до нас под именем Менандра, следует учитывать общую особенность гномологиев как феномена античной литературы. Применительно к греческим сборникам «гном Менандра» мы не можем говорить о некоем унифицированном тексте или корпусе текстов, поскольку сам жанр гномология предполагает большую свободу в обращении с материалом. В нашем распоряжении имеется ряд собраний, содержащих очень разнородные по своим источникам, но объединенные именем Менандра, сентенции философского содержания, которые в таком качестве передавались в течение истории. Все попытки сравнить эти материалы с сирийскими коллекциями обернулись общим выводом, что они прямо между собой не связаны. И хотя в общем этот вывод остается верен, в него можно внести некоторые коррективы.

Ряд сирийских сентенций демонстрируют если не полное, то частичное совпадение с греческими моностихами[19]:

Ф 3	МенМ 322
ܡܢ ܩܕܡ ܟܠ ܙܕܩ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܡܕܚܠ ܘܠܐܒܐ ܘܠܐܡܐ ܠܡܐܩܪܘ	θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς
Прежде всего следует бояться Бога и почитать отца и мать.	Первым почитай Бога, вторыми же — родителей.

---

[18] Pernigotti, *Menandri Sententiae*, 55.

[19] В ближайшее время автор настоящей статьи планирует издать комментированный перевод *СирМен*, откуда приводятся ниже переводы отдельных сентенций и на нумерацию которого они ориентированы. Сокращение «Ф» служит обозначением сентенции в составе флорилегия, «Э» — в составе эпитомы. Нумерация греческих моностихов Менандра (сокр. «МенМ») приводится по изданию Перниготти.

Ф 21

ܛܘܒܘܗܝ ܠܒܪܢܫܐ ܕܫܠܛ ܒܟܪܣܗ
ܘܪܓܬܗ ܐܬܟܣܝ،

Хорошо человеку, который господствует над своим чревом и своему вожделению противостоит[20].

МенМ 425

καλόν γε γαστρὸς καὶ ἐπιθυμίας κρατεῖν

Хорошо управлять чревом и вожделением.

Ф 27–28

ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܠܐܒܘܟ ܪܚܡ.
ܘܗܘܝܬ ܕܚܠ ܡܢܗ ܘܡܝܩܪ ܠܗ.
ܘܠܐ ܬܒܣܐ ܘܬܚܣܪ ܐܡܟ:

Более всего люби своего отца, бойся его и почитай его. И не проявляй неуважения к своей матери и не позорь ее.

МенМ 674

πατέρα τίμα τὴν δὲ τεκοῦσαν σέβου

Почитай отца и родительницу (твою) чти.

Ф 41

ܒܝܬ ܐܚ̈ܐ ܠܐ ܬܩܘܡ ܘܠܐ
ܬܪܓܐ ܠܡܕܢ ܕܝܢܐ ܒܝܢܬܗܘܢ

Между братьями не вставай и не желай совершать суд между ними.

МенМ 472

μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής

Никогда не пытайся стать судьей между двумя друзьями.

Ф 109

ܡܕܡ ܡܢ ܫܬܩܐ ܕܡܝܬܪ ܠܐ
ܐܝܬ

Нет ничего лучше, чем молчание.

МенМ 597

οὐδὲν σιωπῆς ἔστι χρησιμώτερον

Нет ничего полезнее молчания.

20 А. Гайгер полагает, что два глагола (ܫܠܛ и ܐܬܟܣܝ،) следует понимать в связке в значении «иметь силу противостоять чему-то или кому-то» (Geiger, A., *Bibliographische Anzeigen: Anecdota Syiaca* // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 17 (1863), S. 752–759; см. S. 758). Если согласиться с точкой зрения Гайгера, то связь с греческой сентенцией окажется еще очевиднее.

Ф 138–139

ܪܗܛ ܒܛܠܝܘܬܟ ܥܕ ܚܙܝܐ
ܥܝܢܟ ܘܪܕܝܐ ܪܓܠܟ ܘܚܝܠܟ
ܫܠܝܛ. ܘܡܐ ܕܣܒܬ ܘܐܬܝܩܪܬ
ܬܒ ܘܐܟܘܠ ܡܢ ܩܢܝܢܟ

Будь усерден в юности твоей — пока видит твой глаз и ходит твоя нога, а твоя сила велика. А когда ты состаришься и станешь тяжел, сядь и пользуйся твоим имуществом.

МенМ 536

νέος ἐὰν πονήσῃς, γῆρας ἕξεις εὐθαλές

Если ты трудишься, пока молод, то твоя старость будет цветущей.

Ф 163

ܡܡܠܠܐ ܠܒܝܫܘܬܐ ܠܫܢܐ

Язык ведет к несчастью.

МенМ 305

ἡ γλῶσσα πολλῶν ἐστιν αἰτία κακῶν

Язык служит причиной многих несчастий.

Ф 164

ܥܘܬܪ ܘܗܕܪ ܒܘܬܪܐ. ܒܪܡ ܠܐ
ܒܥܓܠ ܡܫܬܡܠ ܠܓܒܪܐ ܛܒܐ

Великолепно и почетно богатство, однако оно не в одночасье достается человеку доброму.

МенМ *965

οὐδεὶς πεπλούτηκεν ταχέως δίκαιος ὤν

Праведник не становится богатым в одночасье.

Ф 172

ܬܠܓܐ ܕܒܝܫܬܐ ܟܠܗܝܢ
ܡܣܟܢܘܬܐ ܥܕ ܟܠ ܣܝܒܘܬܐ
ܬܫܟܚܝܢ

Осадок всего зла — бедность, когда она наступает в старости.

МенМ 590

οὐκ ἔστι πενίας μεῖζον οὐδὲν κακόν

Нет большего несчастья, чем бедность.

МенМ 656

πενίαν φέρειν καὶ γῆράς ἐστι δύσκολον

Трудно переносить бедность и старость.

В ряде сентенций прослеживается очевидное влияние иудейской литературы премудрости, которое проявляет себя как в цитатах, так и в скрытых аллюзиях. Сирийский флорилегий не представляет собой в этом отношении большого исключения на фоне других версий моностихов Менандра. Один из найденных в Египте коптских папирусов, содержащих сентенции Менандра, начинается с цитаты из Сир 25, 24[21], а в начале небольшого собрания, сохранившегося на обломке известняка, приводится цитата из Прит 20, 21[22]. Можно привести следующие примеры параллелей между *СирМен* и иудейскими источниками, которые зачастую (как в случае с книгой Бен Сиры) появляются в тот же период, что и *СирМен*:

Ф 1 ܪܝܫ ܡ̈ܠܘܗܝ ܕܒܪܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܥ̈ܒܕܘܗܝ ܡ̈ܝܐ ܘܙܪܥܐ ܘܢܨܒܬܐ ܘܒ̈ܢܝܐ	Сир 29, 21 ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον καὶ οἶκος
Во главе слов человека — все его дела: вода и семя, посадки и дети.	Главное в жизни: вода, и хлеб, и одежда, и дом. Сир 39, 26 ἀρχὴ πάσης χρείας εἰς ζωὴν ἀνθρώπου ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ ἅλας καὶ σεμίδαλις πυροῦ καὶ γάλα καὶ μέλι αἷμα σταφυλῆς καὶ ἔλαιον καὶ ἱμάτιον Главными потребностями человека для жизни служат вода и огонь, железо и соль, пшеничная мука, молоко и мед, виноградный сок, (оливковое) масло и одежда.

21 «P. Copt. II» в классификации Перниготти: Pernigotti, *Menandri Sententiae*, 44–45. Первое издание: Hagedorn, D., Weber, M., *Die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen* // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 3 (1968), S. 15–50.

22 «T. Mon. Ep.» в классификации Перниготти: Pernigotti, *Menandri Sententiae*, 45.

Ф 3

ܡܢ ܩܕܡ ܟܠ ܡܕܡ ܡܢ
ܐܠܗܐ ܠܡܕܚܠ

Прежде всего следует бояться Бога...

Сир 1, 14

ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον

Начало мудрости — [необходимость] бояться Господа

Ф 3

ܘܠܐ ܥܠ ܣܒܘܬܐ
ܠܡܓܚܟ ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܗܘ
ܪܕܝܢ ܐܢܬ ܘܩܐܡ

... и не смеяться над старостью, ибо к ней ты придешь и [в ней] пребудешь.

Сир 8, 6

μὴ ἀτιμάσῃς ἄνθρωπον ἐν γήρᾳ αὐτοῦ καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν γηράσκουσιν

Не пренебрегай человеком в его старости, ибо и мы состаримся.

Ф 37

ܒܥܩܬܟ ܬܩܪܝܘܗܝ ܘܢܫܡܥ
ܒܩܠܟ

В несчастье своем призови Его, и Он услышит твой голос.

Пс 18, 7 *Пешитта*

ܒܐܘܠܨܢܝ ܩܪܝܬ ܠܡܪܝܐ ܘܠܐܠܗܝ
ܩܪܝܬ ܘܫܡܥ ܡܢ ܗܝܟܠܗ ܒܩܠܝ

В несчастье моем я призвал Господа и к Богу моему воззвал, и Он услышал мой голос от чертога Своего.

Ф 39

ܠܡܝܬܐ ܠܐ ܬܚܕܐ ܠܗ
ܕܡܐܬ ܡܛܠ ܕܟܠܗܘܢ
ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܠܒܝܬ ܥܠܡܐ ܐܙܠܝܢ
ܘܡܝܬܝܢ

Об умирающем не радуйся тому, что он умрет, ибо все люди отправятся в дом вечности и умрут.

Сир 8, 7

μὴ ἐπίχαιρε ἐπὶ νεκρῷ μνήσθητι ὅτι πάντες τελευτῶμεν

Не радуйся об умершем — помни, что все мы скончаемся.

Ф 81

ܟܠ ܡܕܡ ܕܥܠܝܟ ܣܢܐ ܐܢܬ
ܠܚܒܪܟ ܠܐ ܬܨܒܐ ܠܡܥܒܕ

Все, что ненавистно тебе, не желай совершить и ближнему твоему.

Тов 4, 15

ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς

Не делай никому того, что тебе ненавистно.

Ф 92

ܡܣܓܐ ܪ̈ܚܡܐ ܥܘܬܪܐ

Богатство умножает друзей.

Прит 19, 4

πλοῦτος προστίθησιν φίλους

Богатство прибавляет друзей.

Ф 111

ܐܦ ܣܟܠܐ ܫܬܩ ܚܟܝܡܐ
ܡܬܚܫܒ

Даже если молчит глупец, его считают мудрым.

Прит 17, 28

גם אויל מחריש חכם יחשב

Даже если молчит глупец, его считают мудрым[23].

Ф 144

ܡܛܠ ܕܟܪܝܐ ܗܝ ܘܐܠܝܨܐ
ܡܫܘܚܬܐ ܕܚܝ̈ܐ ܕܐܟܡ
ܐܠܗܐ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ

Ибо кратка и узка мера жизни, которую Бог определил людям.

Иов 14, 5

ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ἀριθμητοὶ δὲ μῆνες αὐτοῦ παρὰ σοί εἰς χρόνον ἔθου καὶ οὐ μὴ ὑπερβῇ

Даже если как один день его жизнь на земле, и число его месяцев подсчитано Тобой, на определенное время Ты поставил [его], и он не преступит [его].

---

[23] Сирийская сентенция буквально совпадает с еврейским текстом. В Септуагинте этот стих передан иначе: ἀνοήτῳ ἐπερωτήσαντι σοφίαν σοφία λογισθήσετα «мудрость приписывается глупцу, который интересуется мудростью».

Ф 182

ܐܠܐ ܚܕ ܐܝܟ ܕܒܐܒܠܐ
ܕܓܕܫܬ ܠܗ ܠܐ ܠܒ ܠܒ
ܢܬܟܪܦ. ܘܒܡܬܬܢܚܢܘܬܗ ܢܦܫܐ
ܡܒܝܫܐ ܓܒܪ ܠܢܦܫܗ. ܡܛܠ
ܕܡܕܡ ܒܥܘܕܪܢܐ ܠܡܝܬܐ ܠܐ
ܓܒܪ. ܗܘ ܢܦܠ ܘܡܬܛܘܠ ܡܢ
ܒܬܪܗ.

Но в несчастье, которое случилось с ним, человеку не следует пребывать в большой печали и своим стенаньем изнурять себя, нанося себе вред, ибо никакой помощи умершему он не окажет, если будет падать и истязать себя после его [смерти].

Сир 38, 20–21

μὴ δῷς εἰς λύπην τὴν καρδίαν σου, ἀπόστεσον αὐτὴν μνησθεὶς τὰ ἔσχατα˙ μὴ ἐπιλάθῃ, οὐ γάρ ἐστιν ἐπάνοδος, καὶ τοῦτον οὐκ ὠφελήσεις καὶ σεαυτὸν κακώσεις.

Не предавай твоего сердца печали, удаляй ее от себя, помня о конце. Не забудь, что нет возвращения, и ему [мертвому] ты не поможешь, а себе нанесешь вред.

Как становится видно из двух сравнительных таблиц, параллели в моностихах Менандра и в иудейской литературе премудрости нередко приходятся на одни и те же сентенции сирийского флорилегия, а когда они прослеживаются в различных сентенциях, то часто чередуются между собой, так что после аллюзии на моностих Менандра следует аллюзия на литературу премудрости, и этот принцип баланса между двумя основными источниками прослеживается на протяжении всей коллекции. Ниже приводится обзор наиболее очевидных параллелей к *СирМен*, в которых мы можем предполагать прямую литературную зависимость, а не только тематическую близость:

СирМен	**МенМ**	**иудейские источники**
Э 1–2	МенМ 321	Сир 29, 21; 39, 26
Ф 3	МенМ 63, 322, *802a	Сир 1, 14; 8, 6
Ф 7		Прит 6, 20

Ф 8	МенМ 162, 674	Сир 3, 8
Ф 21	МенМ 425	Сир 18, 30
Ф 27–28	МенМ 674	Сир 7, 27
Ф 29	МенМ 376	
Ф 30	МенМ 410	
Ф 38		Пс 18, 7
Ф 39	МенМ 346	Сир 8, 7
Ф 41	МенМ 472	Прит 6, 19
Ф 55	МенМ 101	Прит 4, 14
Ф 81		Тов 4, 15
Ф 82	МенМ 35	
Ф 92		Прит 19, 4
Ф 109	МенМ 597	
Ф 111		Прит 17, 28
Ф 115	МенМ 181	
Ф 135		Еккл 5, 18
Ф 136		Еккл 6, 6
Ф 138–139	МенМ 536	
Ф 142	МенМ 440	Сир 30, 24
Ф 144		Еккл 5, 17; Иов 14, 5
Ф 145	МенМ *1034; *1130 (Ar.I.45)	Прит 1, 7
Ф 148	МенМ 406	Прит 22, 1
Ф 163	МенМ 305	Прит 21, 23
Ф 164	МенМ *965	Прит 13, 24
Ф 169	МенМ 562	Сир 30, 14
Ф 172	МенМ 590, 656	
Ф 182		Сир 38, 20–21

Очевидно, что равная представленность тех и других материалов в сирийском собрании неслучайна. Она отражает замысел автора собрания, который стремился в равной мере совме-

стить греческую и иудейскую философскую традицию, показав принципиальное совпадение одной и другой в области практической этики. На тот же характер авторского замысла указывают те сентенции сирийского собрания, которые совмещают в себе аллюзии на греческие моностихи и на литературу премудрости иным образом, чем в сентенциях, которые представляют собой своего рода «единый фонд» ближневосточной философской литературы (знаменательно, что в центре таблицы соответствий выше находится Ф 81, где приводится «золотое правило» этики, которое воспроизводится в Тов 4, 15).

Сирийская сентенция Ф 19: ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܨܒܘ̈ܬܐ ܣܢܝ̈ܢ ܗܘ̇ܝ ܕܪܚܡܐ ܟܪܣܐ ܠܗܝܢ. ܐܢ ܚܣܝܪܐ ܓܠܒܐ. ܘܐܢ ܡܠܝܐ ܡܬܒܙܚܐ «Две есть вещи ненавистные, которые любит [желудок]: если он испытывает недостаток, то вспучивается[24], когда же он полон, то подвергается позору», — демонстрирует очевидное сходство с МенМ 311: ἡ κοιλία καὶ πολλὰ χωρεῖ κὠλίγα «чрево вмещает и много, и мало». Отличия же сирийской версии от греческой связаны с числовыми выражениями, характерными для Прит 30. См., например, Прит 30, 15: «У пиявки две дочери: Дай! Дай!..» (LXX и Пешитта: «три дочери»).

Другой пример — Ф 27–28: ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܠܐܒܘܟ ܪܚܡ. ܘܕܚܠ ܡܢܗ ܘܝܩܪܝܗܝ. ܘܠܐ ܬܒܣܐ ܒܐܡܟ ܘܬܨܥܪܝܗ̇: ܡܛܠ ܕܥܣܪܐ ܝܪ̈ܚܝܢ ܛܥܢܬܟ ܒܟܪܣܗ̇ «Более всего люби своего отца, бойся его и почитай его. И не проявляй неуважения к своей матери и не позорь ее, ибо она десять месяцев носила тебя в утробе». Эта сентенция, которая содержит в себе суждение, встречающееся в различных литературах премудрости Востока, перекликается с МенМ 674: πατέρα τίμα τὴν δὲ τεκοῦσαν σέβου. Похожее рассуждение см. в Сир 7, 27: ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου δόξασον τὸν πατέρα σου καὶ μητρὸς ὠδῖνας μὴ ἐπιλάθῃ «всем твоим сердцем прославь своего отца, и не забывай родовых болей матери». Можно предположить, что если моностих из греческого собрания Менандра и послужил источником данной гномы, то он был развит в свете приведенной сентенции из книги Бен Сиры и,

[24] В рукописи стоит форма ܓܢܒܐ «крадет». В переводе принята эмендация Шультеса, который предлагает исправить текст на ܓܠܒܐ «возвышается».

видимо, Прем 7, 2, где говорится о пребывании ребенка в утробе матери в течение десяти месяцев.

Источником для Ф 41: ܒܝܬ ܐܚ̈ܐ ܠܐ ܬܩܘܡ ܘܠܐ ܬܪܓܐ ܠܡܕܢ ܕܝܢܐ ܒܝܢܬܗܘܢ «между братьями не вставай и не желай совершать суд между ними», — мог послужить моностих МенМ 472: μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής «никогда не пытайся стать судьей между двумя друзьями». Сирийская сентенция, с другой стороны, перекликается с Прит 6, 19, где вместо друзей появляются братья: ἐκκαίει ψεύδη μάρτυς ἄδικος καὶ ἐπιπέμπει κρίσεις ἀνὰ μέσον ἀδελφῶν «лжесвидетель разжигает бесчестье и приводит к ссорам между братьями». Слова из книги Премудрости могли послужить дополнительным источником сирийской сентенции.

Таким образом, если судить по тем параллелям, которые мы обнаруживаем в сирийском собрании сентенций Менандра, можно сделать вывод, что автор собрания стремился совместить примеры из моностихов Менандра с примерами из иудейской литературой премудрости, так что первые подчас находили развитие в свете последних.

* * *

Значение греческих моностихов как одного из источников сирийского флорилегия раскрывается на уровне структуры ряда сентенций. В то время как моностихи Менандра подчеркнуто кратки и, как видно из самого их определения (μονόστιχοι «одностишия»), ограничивающаяся одной строкой в пять-шесть слов, для иудейской литературы премудрости характерны более развернутые сентенции («притчи», евр. משל), которые как правило строятся на основании сравнения или противопоставления двух частей (*parallelismus membrorum*) и представляют собой развернутое высказывание[25].

С точки зрения формы сентенции в составе сирийского

[25] См. в связи с этим Сир 39, 1–3, где прославляется «тот, кто вверяет себя (или «свою душу», греч. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) размышлению над Законом Всевышнего: он ищет мудрости всех древних и занимается пророчествами, рассказы (διήγησιν) известных людей он сохраняет и входит в тонкости притчей (ἐν στροφαῖς παραβολῶν), он ищет скрытый смысл речений (ἀπόκρυφα παροιμιῶν) и углубляется в загадки притчей (ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν)».

флорилегия в целом, несомненно, более близки литературе премудрости, чем греческим гномам Менандра. Но ряд сирийских сентенций оказывается ближе к форме моностихов, и такие изречения в составе флорилегия представлены в первую очередь в Ф 145–177. Этот блок сентенций выделяется тем, что Ф 145 во многом повторяет сентенцию, стоящую в начале всей коллекции: «Главный источник всякого блага — страх Божий». Непосредственно перед ней находятся гномы, которые затрагивают тему смерти (Ф 142–144) и которые завершают блок *СирМен*, где доминируют параллели из иудейской литературы премудрости. Этот блок заканчивается на сентенции Ф 145, которая служит выражением идеи мудрости как «страха Божьего», чрезвычайно распространенной в иудейской литературе (ср. Пс 110, 10; Прит 1, 7 и Еккл 12, 13), но представленной также и в дошедших до нас моностихах Менандра[26].

После этой сентенции следуют короткие изречения, которые во многом напоминают по форме моностихи Менандра, хотя мы только в некоторых случаях можем отметить прямые переклички с последними. Сентенции Ф 147–154 начинаются со слов «хороший», «достойный», «славный» и т. п., а также «плохой», что позволяет предположить, что в греческой версии изречения начинались либо со слова καλός «красивый, прекрасный, хороший», либо κακός «плохой», т. е. отражали алфавитное построение. Сентенция же Ф 145, начинающаяся со слов ܪܫ ܡܒܘܥܐ ܕܟܠܗܝܢ ܛܒ̈ܬܐ «главный источник всякого блага...», очевидно, открывалась словом ἀρχή. То же начало можно предположить в первой сентенции флорилегия, которая в сирийской версии открывается фразой ܒܪܫ ܡ̈ܠܘܗܝ، ܕܒܪܢܫܐ «в начале слов человека»[27].

---

[26] В папирусе T. Mon. Ep. 1, содержащем коллекцию моностихов Менандра, в одной из сентенций сохранились только два слова: φόβος θεοῦ (Pernigotti: *1034). Ср. МенМ 63 и Сир 1, 11–12.18; 19, 21.

[27] Акценты в рукописи БМ расставлены таким образом, что текст можно разделить на предложения иначе: ܡܢܢܕܪܘܣ ܚܟܝܡܐ ܐܡܪ. ܒܪܫ ܡ̈ܠܘܗܝ، ܕܒܪܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ، что можно также перевести: «Мудрец Менандр сказал в начале своих слов: Все дела людей...». Так переводят текст Ренан и Баумштарк, и если их деление текста оправданно, то вторая сентенция флорилегия должна была начинаться со слова ἄνθρωπος, как и многие греческие собрания моностихов Менандра, построенные по алфавитному принципу.

Таким образом, автор греческого *Vorlage* сирийского флорилегия вполне мог ориентироваться в построении своего сборника на алфавитный принцип, характерный для большинства собраний греческих моностихов Менандра. Тот же принцип мог быть представлен в блоке сентенций Ф 145–177, которые вводятся фразой о «страхе Божьем». На обособленность этого блока указывает также тот факт, что он почти полностью вошел во второе собрание изречений «мудреца Менандра» в сирийской литературе, которое традиционно рассматривается как «эпитома» более пространной версии («флорилегия»). Тем не менее, принцип отбора материала в эпитоме имеет определенную тенденцию:

Эпитома	**Флорилегий**	**параллели с МенМ**
1	3	МенМ 63, 321, 322
2	4	МенМ 192
3	5	
4	20	МенМ 137, 425
5	21	МенМ 63, 321, 322
6	145	
7	38	МенМ 39–40, 485
8	146	МенМ 406
9	147	МенМ 39–40, 485
10	148	МенМ 406
11	149	
12	150	
13	151	
14	152	
15	158	
16	159	
17	160	
18	161	
19	162	
20	163	
21	—	
22	184	

Первые три сентенции эпитомы соотносятся с началом флорилегия, еще две — с Ф 20–21, где речь идет о необходимости контроля над своим чревом, тогда как все остальные вошедшие в эпитому изречения представлены в блоке 145–177 флорилегия. При этом, часть включенных в эпитому сентенций обнаруживает параллели в греческих моностихах Менандра (см. таблицу). Те же изречения, которые не имеют таких параллелей, выделяются на фоне других сентенций флорилегия своей краткостью. Все эти особенности блока Ф 145–177 могут быть объяснены тем, что в распоряжении автора флорилегия находилось краткое собрание греческих сентенций, объединенных именем Менандра, которое начиналось с гномы о «страхе Божьем» (ср. собрания P. Copt. II и T. Mon. Ep.) и завершалось темой смерти. Включение именно этого блока сентенций в качестве основной составной части в эпитому дает основание предполагать, что автор эпитомы составил свою краткую коллекцию не на основании того текста, который мы имеем в настоящее время в виде флорилегия, но в его распоряжении находилась другая, более краткая, версия последнего, в которой указанный греческий источник составлял основное ядро.

Использование автором флорилегия греческой коллекции сентенций Менандра в качестве одного из своих источников может объяснять одно из расхождений между текстом флорилегия и эпитомы. Ф 145: ܪܝܫ ܡܒܘܥܐ ܕܟܠܗܝܢ ܛܒ̈ܬܐ ܕܚܠܬܐ ܗܝ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܝ ܡܦܨܝܐ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܒܝܫ̈ܬܐ܆ ܘܣܝܡܬܐ ܗܝ «Главный источник всякого блага — страх Божий. Он избавляет от всякого зла. И он — сокровище». Первые два предложения воспроизводятся в Э 6 практически дословно, тогда как последнее отсутствует. Но если предположить, что автору флорилегия было знакомо алфавитное собрание сентенций Менандра, сходное с тем, которое в различных видах дошло до нас, то можно обратить внимание на то, что после греческой сентенции 1, говорящей о человеке (ср. Ф 146, следующую сразу после вводной фразе о страхе Божьем), МенМ 2 звучит: Ἀναφαίρετον κτῆμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς... Из этой сентенции могло быть позаимствовано понятие κτῆμα, и оно, видимо, отсутствовало в той версии флорилегия, которую взял за основу составитель эпитомы.

Эти наблюдения дают основания предполагать, что то собрание греческих сентенций, которое стоит за двумя сирийскими сборниками, сложилось на основе собрания, близкого к гномологиям, которые дошли до нашего времени под именем Менандра, но значительно переработанного в соответствии с замыслом автора флорилегия и дополненного теми параллелями из иудейской литературы премудрости, которые находились в согласии с включенным в флорилегий греческим философским материалом. На то, каким именно был авторский замысел, может указывать еще один комплекс источников сирийского флорилегия, о котором будет сказано ниже. Но прежде следует обратиться к арабской версии сентенций Менандра, которая, как и сирийские коллекции, являет дальнейшую жизнь собрания.

* * *

Две арабские версии собраний изречений Менандра, изданные Манфредом Ульманом[28], демонстрируют во многом буквальное совпадение с греческими сентенциями, так что мы имеем все основания полагать, что их авторы имели перед глазами одну из версий сборника моностихов Менандра на греческом языке. Тем не менее, в них обнаруживаются ряд сентенций, которые не находят параллелей в греческом корпусе моностихов. Эти сентенции можно рассматривать либо как переводы греческих моностихов, которые оказались утеряны на языке оригинала, либо как дополнения к собраниям, которые были сделаны переводчиками. Языковые особенности арабских сентенций, которые не имеют греческих параллелей, однако, указывают на то, что они служат переводами с греческого.

---

[28] Ullmann, M., *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*. Wiesbaden, 1961. См. также: Führer, R., *Zur arabischen Übersetzung der Menandersentenzen*. Stuttgart, 1993. Впервые на существование арабского перевода сентенций Менандра указал Август Наук, немецкий ученый, длительное время работавший в Петербурге. Тридцать восемь сентенций, озаглавленных именем Гомера, были идентифицированы им как принадлежащие Менандру в одном из фрагментов аш-Шахраста̄нӣ. Наблюдения Наука были опубликованы в: Bulletin de la Classe historico-philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. T. XVI (1859), col. 433–446.

В ряде случаев арабский текст сентенций, не имеющих греческих параллелей, оказывается ближе к сирийским собраниям. Уже было отмечено, что сентенция 145 сирийского флорилегия прославляет «страх Божий» — выражение, которое во многом характерно для эллинистической иудейской литературы премудрости. То же выражение сохранилось в одном из греческих фрагментов (T. Mon. Ep. 1, *1034 у Перниготти), и оно появляется в виде развернутой сентенции в Ar.I.45: ابتداء كلّ عفّة مراقبة اللّه تعالى (греческая реконструкция Перниготти [*1130]: ἀρχὴ δ’ ἁπάσης σωφροσύνης φόβος θεοῦ).

Сентенция Ar.I.308: أذهب عن مذهبك الأمور القبيحة «удаляй из своего характера дурные вещи» не имеет параллели в греческих моностихах, но она прямо перекликается с сирийской сентенцией, которая сохранилась в составе эпитомы, Э 3: ܗܪܘܒ ܠܡܣܢܝܢ «от всех вещей ненавистных следует убегать».

Интересную перекличку с сирийским текстом демонстрирует арабская сентенция Ar.II.5: أكرم الوالدين واستحى من الشيوخ «уважай родителей и испытывай почтение к старикам». Ульман рассматривал эту гному как перевод греческой сентенции МенМ 162: γονεῖς δὲ τίμα καὶ φίλους εὐεργέτει «почитай родителей и твори благо друзьям». Однако она оказывается значительно ближе к сирийской сентенции Ф 3: ܡܢ ܩܕܡ ܟܠ ܡܕܡ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܠܡܕܚܠ ܘܠܐܒܐ ܘܠܐܡܐ ܠܡܝܩܪܘ ܘܠܐ ܥܠ ܣܝܒܘܬܐ ܠܡܓܚܟ «прежде всего следует бояться Бога, и почитать отца и мать, и не смеяться над старостью».

Ar.I.243: إنّ الغلام المحبّ للعلم يصير رجلا عالما عظيما «юноша, который любит науку, станет великим ученым». Тема обучения в целом занимает большое место в гномологиях, поскольку последние прежде всего использовались как практические пособия для обучению письму. В связи с чем данную арабскую гному можно рассматривать как одно из выражений этой темы. Похожий пример мы находим в сирийской сентенции Ф 9: ܘܐܢ ܢܫܒܘܩ ܒܪܟ ܡܢ ܠܛܠܝܘܬܗ ܡܟܝܟ ܘܚܟܝܡ ܐܠܦܝܗܝ، ܣܦܪܐ ܘܚܟܡܬܐ. ܛܒ ܗܘ ܓܝܪ ܣܦܪܐ ܠܡܐܠܦܘܗܝ ܥܝܢܗ ܗܘ ܢܗܝܪܬܐ. ܘܠܫܢܗ ܫܒܝܚܐ «Если твой сын оставит свою юность кротким и мудрым, то научи его письму и мудрости. Ибо лучше учить того, кто внимателен к письму, — его глаз светел и язык величествен».

Примеры близости между арабскими сентенциями, не имеющими греческих параллелей, и сирийскими гномология-

ми обнаруживаются также при сравнении Ar.I.124 и Ф 183 и Ar.I.98 и Ф 109–111. Эти переклички между сирийской и арабской версиями могут быть объяснены различным образом. Если принять во внимание, что арабские переводы появились позднее сирийских, то мы вправе предположить, что первые заимствовали ряд сентенций из последних. Для такого предположения, однако, у нас практически нет оснований. Другим объяснением могло бы стать то, что приведенные примеры демонстрируют «естественный» рост собраний сентенций, в которые в ходе их традирования включаются новые элементы, выражающие схожие темы: страха перед Богом, уважения к старшим и необходимости обучения.

Но возможно также и другое объяснение, которое согласуется с тезисом об использовании в сирийских гномологиях греческих сборников сентенций Менандра. Все приведенные примеры имеют одну схожую тенденцию: сирийские сентенции оказываются более развернутыми, чем арабские параллели, что дает право предполагать, что арабским переводчикам были известны те собрания греческих моностихов, которые легли в основу и сирийских сентенций. В таком случае арабские гномы могут рассматриваться как те сжатые формулировки, которые были переданы в сирийских гномологиях в виде свободных парафразов. Такая свободная передача материала и его соединение с другими материалами вполне отражает замысел авторов греческих сборников, которые стоят за *СирМен*.

* * *

В различных частях сирийских гномологиев[29] мы находим формулировки, перекликающиеся прямо или косвенно с другим собранием философских сентенций, сложившемся в иудейской эллинистической среде и получившем название

[29] См.: Ф 2 и Пс.-Фокилид 8, Ф 3 и Пс.-Фокилид 220–222, Ф 19 и Пс.-Фокилид 27, Ф 24 и Пс.-Фокилид 151, Ф 24 и Пс.-Фокилид 12, Ф 42 и Пс.-Фокилид 22, 26 и 28, Ф 47 и Пс.-Фокилид 92–93, Ф 65 и Пс.-Фокилид 110, Ф 66 и Пс.-Фокилид 153–157, Ф 73 и Пс.-Фокилид 218, Ф 100 и Пс.-Фокилид 98–99.

«Сентенции Фокилида»[30]. Этот гномологий, приписанный, как и сирийские сентенции Менандра, одному из наиболее знаменитых греческих поэтов (VII–VI вв. до Р. Х.), изречения которого передавались отдельно в виде наставлений в практической мудрости, содержит в себе большое число высказываний в духе иудейской литературы премудрости, которая представлена в нем не прямо, но в соединении с сентенциями другого содержания и происхождения. Как было отмечено исследователями[31], в начале гномология моральные наставления приводятся в последовательности, которую можно сравнить с ветхозаветным Декалогом, и очевидно опираются на последний.

Такие свободные изложения десяти заповедей Ветхого Завета обнаруживаются также в других иудейских текстах эпохи эллинизма (наиболее очевидные примеры: Филон Александрийский *Hypothetica* 7.1–9 и Иосиф Флавий *Против Апиона* 2.190–219), что дало исследователям повод предполагать существование традиции апологетического изложения Декалога. Эта традиция может быть прослежена и в сирийских сентенциях Менандра, хотя и не настолько четко, как в сочинениях Филона и Иосифа Флавия:

Необходимость почитания единого Бога: Ф 3, 37
Уважение к родителям: Ф 3–4, 7–8, 27, 70
Запрет на убийство: Ф 5–6
Запрет на прелюбодеяние: Ф 14, 16, 77
Запрет на воровство: Ф 16
Запрет на лжесвидетельство: Ф 43–44
Отказ от чужой собственности: Ф 45, 80

Из приведенного списка видно, что автор *СирМен* делал акцент на второй половине заповедей Декалога, связанных с межчеловеческими отношениями, поскольку его сентенции в

---

[30] Греческий текст Пс.-Фокилида был впервые опубликован в 1495 г. Стандартное критическое издание текста: *Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi Avlodia, Fragmentvm Teliambicvm* / Ed. D. Yovng. Lipsiae 1961. P. 95–112.

[31] Küchler, *Weisheitstraditionen*, 236–302; Niebuhr, K.-W., *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*. Tübingen 1987, S. 5–30.

целом должны были рассматриваться как наставления в практической мудрости[32]. Тем не менее, ориентация на Декалог в *СирМен* очевидна, хотя заповеди и не изложены в нем в такой систематической форме, как у Филона и Иосифа[33].

На тот факт, что имя Менандра использовалось в иудейской среде в апологетических целях, указывает его появление среди других греческих авторов во фрагментах иудейских сочинений эпохи эллинизма, сохранившихся у Климента Александрийского, Евсевия и в приписываемом Иустину Философу трактате «О единовластии» (*De Monarchia*)[34]. В одном из таких фрагментов, носящих имя Менандра[35], звучит призыв почитать единого Бога как Отца всего сущего. В другом[36] приводится краткое изложение десяти заповедей Ветхого Завета, после чего следует призыв приносить Богу жертвы с чистым сердцем.

Эти отрывки, преподносящие иудейскую литературу премудрости в одеждах поэзии Менандра, указывают на контекст формирования флорилегия, дошедшего до нас в двух редакциях на сирийском языке. Его составитель объединил под одной обложкой сентенции из коллекции моностихов Менандра, свободно измененные им, с изречениями, которые происходили из сокровищницы иудейской литературы премудрости, с той же целью, которая руководила авторами парафразов Декалога на греческом языке, — представить фундаментальное

---

[32] Та же тенденция прослеживается в Пс.-Фокилид 3–8.

[33] Похожие этические заповеди приводятся также в «Завещании Рувима» в «Завещаниях 12 патриархов», ср. Niebuhr, *Gesetz und Paränese*, 86 ff. Ср. последовательность «духов» в «Завещании Рувима» и Ф 16–21.

[34] См.: Walter, N., *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter* // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. B. IV, Lieferung 3. Gütersloh, 1983, S. 244–278.

[35] Псевдо-Иустин, *De Monarchia*, 5; Климент, *Строматы*, V. 133. 3. Автор сочинения *De Monarchia* полагает, что цитата содержится в трагедии Менандр «Дифил», тогда как Климент и Евсевий считают, что Дифил — имя автора высказывания.

[36] Псевдо-Иустин, *De Monarchia*, 4; Климент, *Строматы*, V. 119–120. Фрагмент приписывается Климентом и Евсевием Менандру, тогда как автор *De Monarchia* относит его к Филемону.

сходство основных положений иудейской религии и греческой нравственной философии.

На использованные составителем источники наложился авторский слой, который соединил все сентенции в оригинальное собрание. Отношение автора сирийского флорилегия, дошедшего до нас под именем Менандра, к своим источникам и к своей собственной роли можно проиллюстрировать с помощью стиха из Сир 18, 29: συνετοὶ ἐν λόγοις καὶ αὐτοὶ ἐσοφίσαντο καὶ ἀνώμβρησαν παροιμίας ἀκριβεῖς «знающие речения [= гномы, сентенции] и сами получили мудрость и изливают краткие изречения».



Памятники истории

«Хроника» Йōḥаннāна бар Пенкāйē о времени арабского завоевания

Предисловие переводчика*

Йōḥаннāн бар Пенкāйē — восточносирийский («несторианский») автор, который жил и творил в конце VII века. О его жизни нам известно немного. Родился он в деревне Пенек, находящейся в области Бēṯ Завдай, откуда и получил свое прозвище. Бар Пенкāйē был монахом в монастыре Мāр Йōḥаннāна в Кāмӯле[1]. О его принадлежности к монашеству можно узнать, в частности, и из его сочинения «Книга начала слов»[2]. Помимо этого сочинения у него были и другие (письма и ответы на них; семитомное сочинение аскетического содержания; «Книга семи торговых речей»; «Книга против культов»; «Книга о детском воспитании»)[3], но это является самым объемным и известным. Оно представляет собой всемирную историю от сотворения мира до 686 г. н. э. Как пишет сам автор в заглавии своей работы, «начинаем мы писать *Книгу начала слов, историю преходящего мира*» — *kṯāḇā d-rēš mellē taš‘īṯā ‘al ‘almā d-zaḇnā*[4]. Сочинение состоит из 15 книг (*me’mrē*) и делится на две части: первая часть включает первые девять книг, повествуя об истории от момента создания мира и до явления Христа; вторая часть включает книги с девятой по пятнадцатую и повествует об истории со времени явления Христа и до 686 г.[5]

---

* Перевод с сирийского выполнен Юлией Фурман по изданию Mingana, A., *Sources Syriaques, II. Bar-Penkayé*. Leipzig, 1908, p. *141–*168. Номера страниц издания включены в текст перевода в квадратных скобках.

[1] Jansma, T., *Projet d’édition du Keṯâbâ derêš mellê de Jean bar Penkayé* // L’Orient syrien 8 (1963), p. 90.

[2] «И по поводу нашего монашеского чина был у них от Бога указ...» [141].

[3] Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 211.

[4] MS Mingana 179, f. 1:2–5.

[5] Baumstark, A., *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.* // Römische

«Книга начала слов» в целом имеет небольшую историческую ценность, автор говорит в основном о тех событиях, которые, по его мнению, являются частью божественного плана; собственно, и первая часть названия ее может быть переведена как «Книга о главных вещах». Наиболее интересными для историков представляются заключительные книги Хроники (четырнадцатая и пятнадцатая книги), рассказывающие о времени арабского завоевания. Именно они (конец четырнадцатой книги и пятнадцатая) представлены в данной публикации. Но и в них автор следует определенному жанру, минимально упоминая события и максимально трактуя их в русле эсхатологических представлений. В связи с этим Бар Пенкāйē использует многочисленные библейские цитаты, в данной работе переводимые с сирийского текста Хроники (разночтения с Пешиттой указываются в примечании).

ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ КНИГА (ЗАКЛЮЧЕНИЕ)

[141:9] Когда царство персов во дни царя их Хосрова[6] пало, тотчас власть сынов Агариных распространилась почти по всему миру. Они захватили все персидское царство и победили персидских воинов, чья слава оружия была велика. Но не стоит думать, что нашествие их произошло случайно, ибо это — дела Божии. Прежде, чем Он их призвал, Он заранее устроил так, чтобы они в почете держали христиан. И по поводу нашего монашеского чина был у них от Бога указ о неприкосновенности[7], чтобы держали они его в чести. После того, как яви-

Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte 15 (1901), S. 273–280.

[6] Хосров II Парвиз (591–628).

[7] См. сообщение анонимной сирийской хроники 1234 года (*Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* / ed. I.-B. Chabot. CSCO 81, Scr. Syr. 36. Louvain, 1953, p. 240; рус. пер.: Пигулевская, Н. В., *Из анонимной сирийской хроники 1234 г.* // Пигулевская, Н. В., *Сирийская средневековая историография: исследования и переводы*. СПб., 2000, с. 662), а также соответствующий пассаж из «Жития Гавриила Картминского», приведенный С. Броком: Brock, S. P., *North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), p. 57; репр.: Brock, S., *Studies in Syriac Christianity*. Aldershot,1992, II, p. 57.

Страница рукописи с «Хроникой» Йо̄ḥаннāна бар Пенкāйē

лись они по божественному повелению, они захватили, как сказано, два царства без войны и сражения, так просто, как вытаскивают из огня головню[8]. Без военных устройств и [142] людских изобретений вверил им в руки Бог победу, чтобы сбылось написанное о них: «Преследовал один тысячу, двое гнали десять тысяч»[9]. Как возможно, чтобы незащищенные люди, едущие верхом без оружия и щитов, смогли победить, кроме как с помощью Бога, который созвал их с земных концов, чтобы разрушить «грешное царство»[10] и сломить надменный дух персов? Очень быстро вся земля сдалась в руки арабов (ṭаитов[11]). Они растоптали все могучие города. И стали править [территорией] от моря до моря[12], от востока до запада, Ā̄геḇṭō̄сом и всем Египтом (Меṣрӣн), от Крита до Каппадокии, от Йā̄хē̄льмā̄на и до ворот Ā̄лā̄на. Армянскими, сирийскими, персидскими, ромейскими, египетскими и всеми теми местами, которые посреди них. Согласно слову пророка, «рука его была на всех»[13]. Разве что половина ромейского царства отложилась от них. Кто тот, кто может рассказать о резне, которую устроили они среди греков, и в Эфиопии, и в Испании и в других отдаленных местах? Они пленили их сынов и дочерей, превращали их в рабов и рабынь. На тех, которые, будучи в мире и достатке, не переставали воевать со своим Создателем, был послан варварский народ, который не выказывал им милости. Но, дойдя до этого места, [143] мы заканчиваем эту книгу. И возносим славу Отцу, Сыну и Святому Духу во веки вечные. Аминь.

ПЯТНАДЦАТАЯ КНИГА

Благодаря божественному промыслу, а не человеческому содействию дела наши удавались. Силой Победоносного Царя

---

8 Ам 4, 11; Зах 3, 2.

9 Втор 32, 30.

10 Ам 9, 8.

11 Ṭайā̄йē̄

12 От Персидского залива до Средиземного моря.

13 Быт 16, 12.

нашего мы были процветающими вопреки всем войнам, которые возбуждали против нас цари—тираны. Все наши дела были в полном порядке, пока властвовали языческие правители, так как мягкие и ленивые, боясь гонителей, не оставались среди нас. Как только кто-то засыпал, оставляя в стороне бдение правды, тут же даже без вмешательства синода горнило преследования отлучало его [от нас]. Время от времени, когда пыл гонений на нас немного утихал, отцы собирались, как обычно. Они судили те проступки, которые появлялись, и разрешали случавшиеся трудности, подтверждали апостольские каноны и другие необходимые вещи, которые их побуждало урегулировать и устанавливать время. [144] Поэтому, как я сказал, вера наша и образ жизни процветали. До никейского [собора][14] также происходило много собраний, но они не были всемирными и не имели целью устанавливать новую веру[15], а были по тому образу, как было сказано выше. Но с тех пор, как установилась свобода и христианские[16] цари приняли ромейское владычество, извращение и беспорядок вошли в церкви, увеличилось число вер и собраний из-за того, что каждый год они придумывали по одной. Мир и покой принесли им большие потери. Ибо честолюбцы без конца разжигали страсти, при помощи золота завладевали они покорностью царей, играя с ними, словно с детьми. Это что касается ромеев.

Теперь о персидской церкви. До прихода сынов Агариных она находилась под властью персов[17], поэтому ни с кем другим вражды у нее было. Хотя некоторые волнения возникли и в ней, произвести раскол они все же не сумели. Ибо ранее предупредил их Господь наш. Так как положение вещей было таковым еще со времени апостолов и до правления последнего Хосрова, то увидел Спаситель наш, который предвидит всё, еще до того как оно сбудется, насколько большие потери принес нам этот великий покой, и к каким бедам мы были отброшены старанием христианских царей, [понуждающих] нас приписывать страдания той природе, которая превыше стра-

[14] 325 г.

[15] Имеется в виду Никейский Символ веры.

[16] Букв.: «верующие, верные».

[17] Букв.: «магов».

даний, то, на что, наверное, и демоны никогда [145] не осмелились бы. Несмотря на то, что Он явил многочисленные знамения, мы совершенно не обратили на это внимание. Со времени, когда случился этот скверный раскол, и по сей день три раза Он являл солнце, как в день распятия распинателям, также землетрясения, волнения и страшные знамения, которые появлялись с небес. Указывали они не на что иное, как на нечестие еретиков и нечто, готовое вскоре прийти на землю. Поэтому, увидев отсутствие исправления, Он призвал на нас варварское владычество — народ, который не знал, что такое сдержанность[18]. Не было у него ни законов, ни порядка. Не принимал он лесть и уговоры. Утешением его была кровь, [проливаемая] без причины. Волей его было править всеми. Желанием его были пленение и изгнание. Пищей его были гнев и ярость. Не утешался он тем, что ему подносили. Когда же он преуспел и исполнил волю Того, Кто призвал его, он стал править всеми земными царствами, подчинил суровым рабством все народы, увел их сыновей и дочерей в неволю, отомстил им за то, что оскорбили они Бога Слово и невинно проливали кровь свидетелей Христа. Тогда только умиротворился наш Господь и успокоился и снова стал милосердным к Своему народу.

Но и за дела, которые совершили сыны Агарины, справедливо было отомстить. Поэтому с самого начала их правления [146] Он устроил так, что было у них две главы, и разделил их царство на две части, чтобы мы осознали то, что было сказано нашим Спасителем. Единство было среди них до тех пор, пока они не завоевали всю землю. После того, как они вернулись к себе и отдохнули от войны, они начали друг с другом соперничать. Те, что с запада, говорили: «Мы обладаем славой по праву, и от нас пойдут цари». Те, что с востока, спорили, что слава присуждается им. Этот спор втянул их в междоусобную войну. Когда они закончили такого рода спор, между ними случилась большая битва[19], и победа была на стороне западных. Они называли себя Бнай Амāйē[20]. Среди них стал править человек по

[18] Ср.: Ис 65, 2.

[19] Сиффинская битва 657 г. (см. Brock, *North Mesopotamia*..., p. 61).

[20] Умаййады (Омейяды).

имени М‘авйā[21]. Он захватил два царства: персидское и ромейское. В его дни процветал закон, и великий мир был в тех местах, где была его власть. Он позволил каждому жить согласно его воле. Как я сказал выше, относительно христиан и монахов они руководствовались заповедью своего предводителя. Также руководствовались они и его наставлением о поклонении одному Богу, что являлось древним законом. С самого начала они приняли следование Муḥаммаду, который был им учителем, так что приговаривали к смерти того, кто, казалось, посягал на [147] его законы. Каждый год их войска совершали походы в отдаленные места и на острова. Они брали в плен людей от всех народов, [живущих] под небом, и уводили с собой. От каждого они требовали только уплаты налога, позволяя придерживаться желаемой веры. Притом, что число христиан среди них было немалое: одни были с еретиками, другие — с нами[22]. Когда правил М‘авйā, во всем мире был покой, подобно которому никогда не было, которого не видели и не слышали ни мы, ни наши отцы, ни отцы наших отцов. Как если бы сказал Господь наш: «Попробую так, как написано: “Благостью и справедливостью может быть прощен грех”» [23].

Проклятые еретики, получив на продолжительное время защитника, вместо того, чтобы учить и крестить язычников по церковным канонам, совратили их извращенным учением. Они внесли свое нечестие почти во все ромейские церкви. Они оживляли и воскрешали то, что уже было ниспровергнуто. И большинство западных постоянно произносило следующее: «Бессмертный, распятый за нас»[24]. Все церкви стали, словно бесплодная земля.

Как выше мы восхваляли нашу стойкость, когда были достойны ее, так и сейчас по справедливости нужно обнажить без обмана нашу слабость. Ибо говорит Писание, что «про-

---

[21] Му‘авийя (603–680).

[22] Ġассāниды и лаẖмиды соответственно (см. Brock, *North Mesopotamia*..., p. 61 и Трейгер, *Арабское христианство*, в этом выпуске).

[23] Прит 16, 6.

[24] Фраза, которую греки и западные сирийцы добавляли к трисвятому пению.

клят тот, [148] кто назовет зло добром, а добро злом»[25]. Ведь время покоя, которое настигло нас, ввело всех нас в слабость. Подобно тому, как [случилось] с Израилем: «Разжирел Израиль и воспротивился. Стал жирным, сильным, нажил добро и забыл Бога, который создал его. Оскорбил Всемогущего, который спас его»[26]. То же самое случилось и с нами.

Западные без колебания приняли свое нечестие. Мы же, казалось, придерживались истинной веры, но на самом деле были далеки от христианских дел. Если бы кто из предков был воскрешен и увидел нас, охватил бы его ужас и сказал бы он: «Это не то христианство, которое в свое время я, умерев, покинул». Поэтому вынужден я показывать все эти дела с тем, чтобы знали мы: все, приключившееся с нами, случилось по справедливому наказанию. По достоинству воздалось нам за то, что мы совершили.

Так, епископы забыли это: «Проповедуй слово, стой [на своем] к месту и не к месту, порицай, исправляй и утешай[27] долготерпением и учением»[28]. Вместо этого они делали обратное. Приказывали и кричали, словно правители, наводили страх своими криками на подвластных им, словно на бессловесных [животных]. Они получали власть и жестоко действовали, но образом их действий был отнюдь не Христос, а мирские правители. Они участвовали в делах публичного суда и прочих неканонических затеях. Была [149] у них одна забота, чтобы священники Христа выглядели исполненными высокомерия, нежели кротости. Они нанимали множество людей, чтобы одни бежали перед ними, а другие шли за ними. Как префектов их возили на лошадях и мулах. Один унижал другого, а тот — третьего. И без конца среди них была путаница. Судили они жестоко, решали они несправедливо. Учили они извращенными словами и хвалебными речами, что не должны они приносить пользу, а должны — стяжать славу. Без конца они впутывались в распри и, как с правителями, вели они бе-

[25] Ис 5, 20. Текст, приводимый Бар Пенкāйē, расходится с текстом Пешитты.

[26] Втор 32, 15.

[27] Отсутствует в тексте Пешитты.

[28] 2 Тим 4, 2.

седы в письмах друг с другом. Это что касается тех, которые стоят во главе.

Что же мы скажем о тех, кто следовал за ними [по иерархии]? Это остальные, священники и диаконы, которые служили не Христу, а своему брюху. Не заботило их крушение Иосифа. Они служители цезаря, а не Христа, любители грязной наживы, а не веры. Они строят дворцы, но нет никого, кто мог бы открыть их двери. Они возводят алтари, но покрыты они паутиной. О, ужас! О, долготерпение!

Что же мы скажем о префектах или архонтах? Их нечестие превзошло всех. Либо им нужно говорить то, что им по нраву, либо говорящий должен готовиться к войне. Они без сострадания относятся к членам Христа. [150] Пища их — человеческая плоть. Они не только не довольствуются тем, что им назначено, но и даже большего им не достаточно. Пажить их — бедняки. Подобно Соломоновой пиявке[29] сосут они кровь людей, не насыщаясь. Перед глазами их нет веры Божией, так что погубят они мир из-за взаимной зависти. Собирают, бросают и оставляют гнить. Желание их подобно Шеолу: не может его насытить [целый] мир. Не знают они, как жить по справедливости. Будучи людьми, они правят людьми не искусно. Не осознают они, что они смертные, и ни к чему им стяжать и накапливать. А самое скверное из всего этого то, что они возводят на Всевышнего нечестие, будто Он их помощник, являющийся им прикрытием.

Как корова наслаждается травой, так и они наслаждаются чужими бедами. Они не знают о том, что на свете есть бедность. Зато днем и ночью есть у них дума, как бы распространить свою сеть на кого-нибудь еще. Это что касается богатых.

А вот то, что касается судей — взятки, обман, лицемерие, гнев, злость и бессердечие.

Что же мы скажем о народе? Как скот, каждый пасется по своему разумению, ни закона ему, ни беззакония. Я скажу слово достойное памятования: все вместе они отвратились и были отвергнуты. Ни один из них не делает добрых дел. [151] «Глотки их — открытые могилы»[30], а рты их полны прокля-

[29] Прит 30, 15.

[30] Пс 5, 10.

тием[31] и желчью. И весь [этот] отрывок [из Писания] подходит нам. Мы забыли Того, Кто нас создал и Того, Кто нас спас. Нет у нас даже такого стремления. То, что приказывал Он нам, не вошло в наше сердце. Лучшим же был у нас тот, который умел отбирать обманом. Мы завидовали тому, который собирал деньги. Каждый тащил хомутом зла[32] столько, сколько мог. И если и сбрасывал [этот хомут], то из-за недостатка времени или сил. В каковых только нечестиях не принимало участия наше грешное поколение! Ибо не было разделения между язычниками и христианами, верный не отличался от иудея, а правдивый — от лжеца. Я могу перечислять еще многие из зол, которыми мы были захвачены. Ибо все мы сломали хомут [правды] и разбили узы. Устал я уже это говорить, ибо я говорю, не обманывая. Если и есть тот, кто будет отрицать своим устами, [говоря], что не правда то, что я сказал, в сердце своем всеми способами будет он свидетельствовать в пользу правдивости моих слов.

В Египте, на родине колдовства, так не распространилось оно, как в наше время. В Вавилоне не были так многочисленны гадания и предсказания, как сейчас среди христианского народа. Язычники не оставляли покойников непогребенными, как так называемые верующие в наши дни. И как можно упомянуть без слез то, [152] что ищем мы убежище от Бога? Кто назовет их верующими? Кто обозначит их как знающих Христа? Кто осмелиться дать им имя народа Божиего? Кричали они на бедняков, стучащихся в ворота, как на собак. В чужестранцах, которые странствовали во имя Христа, видели они только врагов Божьих. Вот почтенный чин монахов. Тот, который приводил в ужас демонов, и который чтили святые ангелы. Теперь же в их глазах он был отвергнут и презрен, как одежда кровоточивой женщины. Вот в чем зло Содомы, твоей радостной сестры, которая насыщалась хлебом и отдыхала, но никогда не помогала ни бедному, ни нуждающемуся[33]. Покажет нам время и другие, следующие за этими, прегрешения.

---

[31] Ср.: Пс 9, 28.

[32] «Хомут зла» (*nīrāh d-ḇīšṯā*) здесь противопоставляется упоминаемому ниже сломанному «хомуту [правды]».

[33] Иез 16, 49. Стих цитируется с опущениями.

Что же сейчас, [скажите] вы, есть эти вещи или нет? Да, они есть. Также и я, который среди вас и, возможно, еще похуже вас, знаю, что эти вещи есть. Я могу рассказать и о других мерзостях, худших, чем эти. Распущенность священников, поругание святых, смешение с неверными, союз со злодеями, приятельские отношения с еретиками и дружба с распинателями. О, братья! Есть ли сейчас это или нет? Есть это. И необходимо нам признать правду.

Если ты обернешься, ты увидишь мерзости еще большие. Презрение в святых храмах, пренебрежение Божиими тайнами, [153] неуважение к святому воскресенью. Нерадивости среди собрания по праздникам [в честь] нашего Спасителя, попрание законов и канонов отцов, упразднение [приношений плодов] перворожденных и десятин канонических. Друзья мои, есть ли это сейчас или нет? Конечно, есть. Расскажу я и о других мерзостях, еще худших, чем эти.

Скверные омовения без надобности; ложные изобретения, чтобы высматривать в воде колдовство. Частые посещения гадателей. Нечестивое владение золой и амулетами и приношение к обиталищу демонов. Дьявольские блуждания за иллюзиями снов. Раздоры, соперничество, убийство и прелюбодеяние. Грабеж и кража. Возлюбленные мои, есть ли это у нас? Я знаю, что есть. Но устал я уже это повторять. Все эти скверные вещи появились у нас в это спокойное время. И не так, что время принудило нас к этому, а мы, будучи во зле нашем, его не оценили. Если бы мы захотели, стало бы у нас это время благословенным. Ведь в каждом месте царил покой. Земля в обилии давала плоды. Было здоровье, и радовала дружба. Торговля умножалась. Сыны прыгали, как молодые животные. Обилие было чрезмерным. Богатство разливалось рекой. Цари поддерживали мир, а правители были в покое. Дороги были ровными, [154] войска служили, а горны военные спали. Чьей рукой всё это было? Могущественной и полной милости рукой Христа. Что же мы [дали] взамен этого, кроме того, что мы уже изложили ранее? Мы отплатили злом за добро, ненавистью за любовь. Мы были неблагодарными по отношению к Тому, Кто делал для нас блага.

Когда же мы впутались во все эти злые дела и во все эти мерзости, о которых мы рассказывали выше, увидел Бог и вос-

скорбел. Он, по обыкновению, начал жалеть [нас], желая пробудить мало-помалу наш разум навстречу к раскаянию. Когда в различных городах были землетрясения, мы в своем жестокосердии видели это и были спокойны. Когда Он являл нам знамения в небесах, в своем нечестии мы лицезрели и отводили глаза. Когда Он навел саранчу, которая опустошила поля и виноградники, никто из нас не задался вопросом: «Почему всё так?». Когда царство ослабело, находясь в потрясении, наше сердце не дрогнуло. Когда налогами Он положил конец нашему благосостоянию, наша мысль не пробудилась. Когда снова была разделена власть над нами на две части, и один из [правителей] грабил другого, не было тронуто наше грубое сердце. Когда Он навел банды разбойников, разрушил укрепленные крепости и привел в запустение дороги, как овца на своем пастбище, мы находились среди своих собственных зол. С того момента потихоньку начали приходить к нам беды с тем, что, возможно, сердце наше пробудится. Он навел на коров мор, чтобы появилось у нас осознание. А мы думали, что до тех пор это было совпадение. К нам приходили новости из окрестных областей о разрухе и чуме, а мы говорили, что это случайно. [155] Сейчас же я говорю вместе с Исаией пророком от лица Господа нашего: «Небо и земля, разумные и бессловесные: рассудите между Мной и Моим народом. Что еще нужно сделать Моему народу, чего Я еще не сделал? Я ждал, что будет поступать он хорошо, а он поступил плохо. Подождите немного и увидьте то, что сделаю Я моему народу»[34].

Когда подошли к концу дни М‘авйи и он покинул мир, после него воцарился его сын Йаздӣн[35]. Он не пошел дорогой своего отца: он любил детские забавы и пустые развлечения. Своим бесполезным правлением он положил конец силе человеческой, ибо Сатана завершил путь людей тяжелыми напрасными трудами. Но Бог его вскоре забрал. Когда он покинул сей мир, нашелся один среди них, кто заставил услышать свой голос издалека: имя его Зубайр[36]. Сам он свидетельствовал о

[34] Обыгрывается отрывок из Ис 5, 3–4.

[35] Йазӣд I (680–683).

[36] Т. е. ‘Абд Аллāх ибн аз-Зубайр, который провозгласил себя халифом в марте 684 г. (см. Brock, *North Mesopotamia*..., p. 64).

себе, что поистине пришел он в рвении к храму Божиему. Он угрожал западным, обвиняя их в том, что они нарушили закон. Он пошел в одно место на юг, в их молельню и жил там. Они же заготовили против него войну и покорили его. Подожгли они свою молельню, пролив там много крови. С тех пор царство арабов больше не стояло прочно. Когда же он умер, они поставили после него править[37] его сына.

У западных был [156] один военачальник, ʻАбд-ар-Раḥмāн[38] Бар Зāйāṭ[39]. А у восточных был другой, по имени Муẖтāр. В то время Нисивином владели западные, управлял им некий эмир по имени Бар ʻУṯмāн. Поднялся же против него войной другой эмир из восточных по имени Бар Нӣṭрōн. Западные говорили: «Нисивин принадлежит нам по праву после правления ромеев». Восточные же утверждали: «С правления персов он наш». По этой причине в Месопотамии были большие беспорядки. Победу одержали западные, и восточные были оттуда изгнаны. Уже в следующем году Бар Нӣṭрōн приготовил себе большое войско и всадников, [числом] как песок. Вооружившись огромным тщеславием, он намерился идти войной на ʻаḳḳулайев (то есть куфийцев), взяв с собой Йōḥаннāна[40], который тогда был митрополитом Нисивина.

Так как к тому времени Мāр Гӣвāргӣс[41] патриарх Церкви Христовой на Востоке отошел к блаженной жизни, на пост патриарха был поставлен Ḥнанӣшōʻ, толкователь [Писания][42]. Но Бар Зāйāṭ пообещал Йōḥаннāну: «Если ты пойдешь со мной, я отпущу того и утвержу тебя вместо него на патриаршем посту». Уже [157] думал он так, будто победа была на его стороне. Ведь число военачальников с ним было велико. Муẖтāр разозлился на ʻаḳḳулайев, когда они оказались бесполезными в войне, поэтому издал указ, чтобы они отпустили

[37] Букв.: «в эмирате».

[38] В оригинале арабский артикль передан без ассимиляции: *ʻbd'lrḥmn*.

[39] Вероятно, ошибка, так как ʻАбд ар-Раḥмāн ибн Зийāд правил в Хорасане, а здесь, несомненно, имеется в виду его брат ʻУбайд Аллāх (Brock, *там же*).

[40] Мāр Йōḥаннāн I Бар Мартā (681—683).

[41] Мāр Гӣвāргӣс I (661—680).

[42] Мāр Ḥнанӣшōʻ I (685—700).

всех своих рабов, и те пошли вместо них на войну. Когда вышел указ, к нему собралось много тысяч рабов–пленников. Он поставил им командующего по имени Аврāхāм и послал его навстречу Бар Зāйāṭу с тринадцатью тысячами людей. Все они были пешими, без оружия и экипировки, без лошадей и палаток. Но каждый из них стремительно несся, держа в руке меч, копье, или палку. Когда они сошлись друг с другом около одной реки под названием Ḫāзар, между ними произошла тяжелая битва. Все мужественные воины Запада были убиты. Их былое превосходство обернулось сильным позором, ибо не воинами они были побеждены, а калеками. А тому, который готовился к патриаршеству, с трудом удалось спасти собственную шкуру. Тяжелым поражением были разбиты западные, военачальник их тоже был убит. Всю еду, которую они запасли, их богатство, собственность, оружие и деньги забрали себе их враги. Бежали они в поражении, пока не перешли Евфрат. Пришли эти пленники, которые назывались шурṭē[43], именем, [158] свидетельствующим об их жадности, а не справедливости, и вошли, и взяли Нисивин. Они захватили всю Месопотамию. Где бы не показывались им враги, победа всегда была на их стороне. Когда они вошли в Нисивин, Аврāхāм во главе войска поставил своего брата, а сам спустился к ʻаḳḳулайам. Им же хотелось, чтобы начальником над войском был какой-нибудь человек из их рядов. Аврāхāм и его брат были ṭаитами, поэтому они восстали против него (брата) и убили его и всех его помощников. Поставили они себе эмира из числа своих собратьев по имени Абӯ-Ḳараб. ʻАḳḳулайи сожалели о том, что они сделали, увидев, что их рабы взбунтовались против них. Поэтому они восстали против Муḫтāра и затеяли с ним войну. Много раз он побеждал их, но, наконец, был побежден, и они умертвили его и большое войско пленников, которые было с ним. Но другие пленные люди собирались и присоединялись к тем, которые находились в городе Нисивин. Каждый день стекались они из всех областей и присоединялись к ним. Они разрушили большую крепость. Всем ṭаитам внушили они страх. Когда они шли [на войну], то побеждали каждого.

С тех пор Бог начал беспокоить землю. Он пробудился и

[43] Перевод этого имени не ясен, см. Brock, *North Mesopotamia*..., p. 66.

восстал могущественным воином, Он заставил блестеть свой меч и потревожил землю. [159] Когда Он обнажил Свою руку, земля задрожала. Он призвал погибель на всех своих врагов, он начал мстить своим ненавистникам[44]. Ибо говорил он: «Молчал Я долго, сдерживаясь»[45]. И еще: «Я восстану, — говорит Господь. Я возвышусь и поднимусь. Вы будете носить в себе колючки и родите сухую траву, дух ваш»[46] и так далее. Потому что мы пребывали в своем нечестии и не приближались к покаянию из-за всех этих вещей. Священники не говорили, где Господь, их Бог; хранители закона Его не знали; пастыри обманывали Его[47]. Каждый из нас отворачивался в сторону от Него. Господу говорили мы: «Не вмешивайся». По справедливости на нас обрушился гнев. Не жестокие цари, которые принуждали нас к поклонению идолам, не ариане и не евномиане, а Он Сам начал войну против нас. От величия Его силы «народы содрогнулись, царства задрожали. Когда Он возвысил голос Свой, сотряслась земля»[48]. Он возбудил народ против народа, царство против царства. Он навел голод, землетрясения и мор[49], как и обещал. Он предал грешное поколение горьким бедам, которым не было равных. То, что они посеяли, то и пожали[50]. Он дунул на него[51], и оно не устояло. Он предал нас в руки грабителям.

Кто сейчас сможет перечислить все горести, которые окружили мир, особенно чума и голод, [160] подобно которому никогда больше не случалось? Люди так боялись грабителей, что даже не могли уйти туда, где было бы облегчение.

В 67 году правления арабов после всех этих знамений и

---

[44] С. Брок приводит ссылки на ряд библейских пассажей, фразеологию которых употребляет в этом описании Бар Пенкāйē: Пс 77, 65; 143, 6; Иез 32, 10; Ис 52, 10; Втор 32, 41 (см. Brock, *North Mesopotamia*..., p. 67).

[45] Ис 42, 14.

[46] Ис 33, 10–11.

[47] Ср.: Иер 2, 8.

[48] Пс 45, 7.

[49] Мф 24, 7.

[50] Ср.: Гал 6, 7.

[51] Т. е. поколение.

ужасов, которые мы показали выше, и после войн и стычек, которыми Он призывал к раскаянию и пробуждал нас, а мы не послушались, так в этом 67 году начался у нас жестокий мор, подобно которому еще не было. И не думаю, что еще будет. Как обычно, зло укоренилось среди людей. Они даже не удостаивали погребения тех, которых сразила смерть. Как язычники, оставляли их и бежали. С тех пор братьями и кровными родственниками для умершего становились собаки и дикие звери. Погребателями ему стали вороны и стервятники. Трупы человеческие бросали на дорогах и улицах, как «навоз на землю»[52], и они загрязняли источники и реки. На многих, еще живых, нападали собаки, и каждый из них собственными глазами видел свое растерзание. Не жалел брат брата, а отец — сына. Любовь матери оторвалась от ее сыновей. Смотрела она, как разрываются они среди смертных мук, [161] но не желала приблизиться и закрыть им глаза. Это было зрелище, полное страха. Это — нечестивость, полная ужаса. Те, которые еще были живы, как стадо без пастуха разбегается по горам, так и они при возможности бежали от чумы. Чума была подобна жнецу, преследующему их по пятам. Собаки и дикие звери собирали их в снопы. Худшим же из всего этого были мародеры, от которых они не могли убежать. Они везде блуждали за ними, как собиратели [жатвы]. Они вытаскивали их из тайников и отбирали их имущество, оставляя их нагими. Не задумывались, не осознавали и [не] говорили они: «Не нужно [пытаться] бежать от Бога, а нужно обратиться и возвратиться к Нему». А того, который напоминал им об этом, порицали в гневе, говоря: «Не вмешивайся. Мы же знаем, что лучшее, что осталось нам, — бегство. Мы раскаялись, но это не принесло нам пользы. Мы больше не способны [вытерпеть] это». Все люди пришли в отчаяние из-за обилия их прегрешений. Когда все эти беды опустились на них, они не раскаялись. Ибо испортились мехи из-за их огня, и свинец, согласно слову пророка, — напрасно плавильщик плавит. Назвали они их серебром отверженным, потому что отверг их Господь[53]. Справедливо Он от-

---

[52] Иер 16, 4: «будут навозом на поверхности земли»; в издании А. Мингана на этом месте слово *tarʻā*. Перевод сделан по его эмендации.

[53] Иер 6, 29–30. Бар Пенкайе цитирует отрывок не целиком.

верг [162] их и справедливо Он ими был раздражен. Напрасно Он нас покарал, потому что наказание мы не восприняли. Он навел на нас саранчу, а мы не вернулись. Он навел на нас грабителей, а мы не раскаялись. За три месяца до жатвы Он отвел от нас дождь, но мы этого не осознавали. Чума сопровождала нас, как пастух — стадо, а мы все увеличивали больше и больше свое нечестие. Священники и держатели закона повывелись, церкви оказались заброшенными, святилища были осквернены. Деревни были сожженными, а города разрушенными. На всех дорогах царил страх. Но это еще был «первый круг». Это было еще только началом бед. И снова наказал Он нас за грехи семикратно[54]. Исполнилось на нас всё это: и слова пророков Христа и все проклятия, что в законе[55]. Мы были ограблены, мы были разбросаны по всей стране. Мы находились в таком трудном положении, как соломинка, качающаяся на ветру[56]; в таких скитаниях и шатаниях[57], как Каин по земле. Что же потом? Другой удар, убежать от которого невозможно — голод и чума. Когда мы спасались от чумы, следовал за нами голод. Все, что осталось у нас, отобрали грабители. Нужно здесь возвестить слова плача Иеремии, который об одном народе, об одном лишь Иерусалиме. Мы же — о всем мире. Так что приведем мы его плач, чтобы охватить [им] наше горе. Но не будет оно охвачено, потому что мы этого не заслуживаем. Сыны Сиона драгоценные[58], спящие в начале каждой улицы, подобны они высушенной свекле, полны ненависти [163] и гнева Господа. И еще: «Руки милосердных женщин варили своих детей, и они становились[59] им пищей в разрушении дочери моего народа»[60]. И еще, если бы вышел я на улицу, увидел бы убитых мечом. А если бы я поднялся в комнаты, то увидел

---

[54] Быт 4, 15.

[55] Ср.: Дан 9, 11.

[56] Ср.: 3 Цар 14, 15.

[57] Ср.: Быт 4, 12.

[58] Ср.: Плач 4, 2.

[59] Автор употребляет форму мн. ч. 3 л. ж. р. перфекта глагола «быть», тогда как в оригинале — форма мн. ч. 3 л. м. р.

[60] Плач 4, 10.

бы изнуренных голодом[61]. «Лучше тем, которые были убиты мечом, чем тем, которые убиты голодом»[62], таявшие, как сраженные в битве люди. Наше слабое поколение оказалось заключено в этом наказании. Из-за сильного голода лица людей приобретали оттенок сапфира[63]. Они потемнели[64] и стали похожими на угли, вытащенные из огня[65]. Многие женщины отказывались от своих детей. Многие из тех, которые рожали, несли еще живых из утробы сразу в могилу. Погребателей не было, люди были изнуренными и истощенными от голода. Силосы, которые опустошил голод, теперь были наполнены трупами людей. Блаженным был тот, кто был быстро растоптан смертью. Страдания, вызывающие слезы, сопровождали того, кто каждый день умирал от голода многими смертями. Когда открывал он рот, чтобы попросить хлеба, вместе с его словом слабела его жизнь. Многие падали на улице, падая, они умирали. Зрелище, достойное крика. У детей было ужасное детство. Отец не узнавал своих отпрысков — так изменился цвет их лиц. [164] Они питались травой, как овцы, и во сне обнимали камни. А утром они становились, словно сухая древесина[66]. Многие матери делали из своих детей еду. Бывало, что вечером она еще спит вместе со своими детьми, а утром жизни их уже заканчиваются. Сколько мне еще рассказывать о бедах, которые свалились на нас за грехи наши? Многие падали и умирали из-за сильного голода посреди дорог. Трупы кидали прямо на улицах, на них наступали люди и проходили мимо. Вот события второго испытания, более того, это — расплата за те дела, которые мы упоминали ранее. Достаточно ли [их] до сего момента? Нет. «Будете вы еще повержены и наказаны»[67]. Потому что бедняки погибали от голода, сироты и вдовы пали без опекуна, монастыри и обители опустели и

---

[61] Ср.: Иер 14, 18.

[62] Плач 4, 9.

[63] Ср.: Плач 4, 7.

[64] Плач 4, 8.

[65] Ср.: Амос 4,11; Зах 3, 2.

[66] Ср.: Плач 4, 8.

[67] Ис 1, 5.

разрушились. Монахи разбрелись во все края, и святые — во все стороны. Милость богатых превратилась в нечестие, когда смотрели они на разрушение, согласно слову пророка: «когда пройдет новолуние и минет суббота, чтобы мы открыли хранилища и уменьшили меры»[68] и так далее. Ожидая всё это зло, как сказал пророк: «Будете вы еще побиты и наказаны»[69]. Снова чума стала пожинать нас, пожирала она одного за другим. То, что оставил голод, уничтожала чума. То, что [165] оставила чума, срубил меч[70]. Эти бедствия — наказание за наше нечестие. И не вспомнил Бог Свое милосердие в дни нашего стеснения, потому что не заботил нас страх Божий, когда у нас была свобода. Он не стал жалеть и заботиться, как и мы не жалели наших братьев [в их] стеснении и наказании. В день Своего гнева Он не вспомнил Свое святое Имя, а предал нас из-за наших грехов и отвернулся от нас. Более того, стал Он нам врагом и сражался против нас. Разил Своим гневом, не щадя.

Вот те причины наказания, которое пришло к нам сегодня, возлюбленный души моей, брат наш Саврӣшō‘. Вот наше зло, от которого нам так горько, и которое доходит до сердца нашего[71]. Я знаю наверняка, что пришел к нам конец света. Понял я это по святым книгам, а более — по словам Самого Господа нашего. Потому что всё, что написано, исполнилось. «Стали люди обманщиками и себялюбцами, предателями и жестокими, ненавистниками блага. Стали они служить своим желаниям больше, чем любви Бога. Имеют они вид богобоязненный, а от силы его далеки»[72]. Это сказал блаженный Павел про наше время, и это исполнилось. А согласно словам Господа, вот — «народ против народа», вот — «царство против царства», вот — «голод, землетрясения и чума»[73]. Не хватало нам еще одного — явления Самозванца[74]. Я полагаю, что эти беды

[68] Ам 8, 5, цитата с опущениями.

[69] Ис 1, 5.

[70] Ср.: Иоил 1, 4.

[71] Иер 4, 18.

[72] 2 Тим 3, 2–5. Цитата с опущениями.

[73] Мф 24, 7; Лк 21, 10–11.

[74] 2 Ион 1, 7.

от него. [166] Как сказал Господь: «Это начало болезней»[75]. Еще и блаженный Павел сказал: «Если то, что правит сейчас, будет забрано из средины, тогда обнаружится нечестивец, которого Господь уничтожит одним дуновением уст. Он погубит его явлением своего прихода»[76]. Что же такое то, что правит? Не что иное, как забота Господа. Вот сегодня убрал Он ее от людей. И совсем нет порядка. Смешались ряды царей, священников и народа и времена. Потому что много зла. Вот охладела любовь[77], как и было сказано. Видишь ли ты сегодня кого-нибудь, кто бы любил своих братьев такой любовь, которая у Господа нашего? Но полны все люди завистью, ненавистью, клеветой и злословием. Этот наговаривает на того, а тот — на этого. Нет того, кто бы поддержал или утешил[78], если только притворяясь, а не искренне. Все это предвидел наш Господь и сказал ранее: «Когда Сын Человеческий придет на землю, найдет ли он веру?»[79]. В ком сегодня ты можешь увидеть хотя бы подобие веры? Осмотри всех от тех, которые считались в первом ряду верующих и до меня — последнего. Начни со священников и закончи народом. Посмотри на монахов и тех, кто смешан [с миром]. Найдешь ли ты того, кто хранит свой ряд? Увидишь ли ты того, кто идет своим путем? Все мы блуждаем во тьме. Какая нужна еще более наглядная иллюстрация к словам нашего Господа, [167] чем эта, чтобы увидеть, что сбытие их близко? Нашествие этих шурṭē и их победа — это [дело рук] Бога. Я полагаю, что они послужат причиной гибели ишма‘илитов[80]. Исполняется пророчество, которое сказал Моисей: «рука его надо всем, а рука всего на нем»[81]. Ведь рука арабов правила всеми народами, а эти шурṭē из всех народов, находящихся под солнцем, есть среди них. Поэтому мне кажется, что из-за них наступит конец их власти, которые, оче-

[75] Мф 24, 8.

[76] 2 Фес 2, 7–8.

[77] Мф 24, 12.

[78] Ср.: Ис 63, 5.

[79] Лк18, 8.

[80] Т. е. арабов.

[81] Быт 16, 12.

видно, тоже долго не продержатся. Они смешаются с другими царствами, которые были ранее ими захвачены. Они станут для них пробудителями. Возможно, те, которые сегодня спасутся от меча, голода и чумы, будут сохранены для бед еще горших, чем эти. Ибо будет призван на них народ далекий, о чьих делах известно пророкам. Они развяжут эти вещи. Они будут бороться так, что разрушат ромейское царство. Они будут жаждать власти над всем. И не знает этот алчный народ, что он будет призван, чтобы совершать неподобающие дела. Когда он освободится от уз, вооружайся против тех, что [находятся] внутри. Волнения будут очевидным знаком. Когда они увидят [это], они поймут. Земля станет похожей на пшеницу в сите. Земля будет сотрясаться, а небо потемнеет. Весь мир наполнится человеческой кровью[82]. А они будут бороться не за власть, [168] они не будут желать золота, помыслы их будут не об имуществе. Ибо будут исполнять они волю Бога. После них будет другая беда — зло, прикрытое добром, словно смертельный яд в меду. А теперь уже достаточно. Здесь Царство Господа. Мы начали с Него и вверили [всё] Ему в руки, потому что всё от Него, всё в Нем и всё в Его руках. Наши славословия и благословения Ему на веки веков, аминь.



[82] Ср.: Иез 9, 9.

Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Ḳалḳашандӣ о христианстве и его основных конфессиях

Предисловие переводчика*

Шихāб ад-Дӣн Абӯ-л-‘Аббāс Аḥмад ибн ‘Алӣ ал-Ḳалḳашандӣ (1355–1418) — уроженец деревни Ḳалḳашанда в нынешней провинции ал-Ḳалйӯбиййа, от названия которой и происходит его *нисба* — имя, указывающее на место происхождения. По родовому же происхождению ал-Ḳалḳашандӣ — араб из племени Фазāра, переселившегося в Египет при завоевании. Он получил образование в Каире и Александрии, прославился как знаток литературы и канонического права, по шафиитскому толку, и как хороший стилист, что позволило ему в 1388/9 г. поступить на службу в канцелярию (*дӣвāн*) мамлюкского султана аẕ-Ẕāхира Сайф ад-Дӣна Барḳӯḳа, где он и прослужил до конца этого правления ок. 1399 г. В 1402/3 г. он начал, и в 1412 г. завершил свой *magnum opus* — своего рода энциклопедию знаний, необходимых крупному правительственному чиновнику в различных областях, особенно в области ведения документации и дипломатии. Она получила название *Ṣubḥ al-a‘šā fī ṣinā‘at al-inšā* — «Рассвет подслеповатого [т. е. момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]». В последние годы жизни ал-Ḳалḳашандӣ не занимал высоких должностей, но сохранял авторитет при мамлюкском дворе. Ему принадлежат еще два сочинения по генеалогии арабских племен, сокращенный вариант основного труда и сочинение по шафиитскому каноническому праву (*фиḳх*).

Многие сведения, включенные в энциклопедию, отвечали злободневным интересам своего времени, но сама широта

* Перевод с арабского выполнен Николаем Селезневым под редакцией Дмитрия Морозова по изданию: *Ṣubḥ al-a‘šā fī ṣinā‘at al-inšā*. (14 томов). al-Qāhirah, 1331–1338 / 1913–1919, т. XIII, с. 271–281. Номера страниц издания включены в текст перевода в квадратных скобках.

подхода делает ее неоценимым источником для изучения разных сторон жизни мамлюкского Египта, его соседей и стран, с которыми поддерживались какие-либо отношения. Как и другие произведения мусульманской письменности такого рода, этот свод представляет немалый интерес в качестве собрания документов и свидетельств по истории различных религиозных сообществ.

Сведения о христианстве и его исповеданиях, собранные в предлагаемом отрывке, служили вполне практической цели — выстраиванию взаимоотношений с их представителями и в какой-то мере гарантированию выполнения ими договорных обязательств в свете их убеждений.

[271] ТРЕТЬЕ ОТДЕЛЕНИЕ, ИЗ ТЕХ, КОГО НЕОБХОДИМОСТЬ ЗАСТАВЛЯЕТ ПРИВОДИТЬ К ПРИСЯГЕ, — ХРИСТИАНЕ — *AN-NAṢRĀNIYYA*

В том, от чего произошло это слово [*an-naṣrāniyya*], единства нет. Говорят, что оно взялось из речения Христа апостолам «Кто мои помощники (*anṣārī*) Богу?» и речения апостолов «Мы помощники (*anṣāru*) Бога»[1]. Еще говорят, что оно от поселения его самого и матери его, после возвращения с ним из Египта, в Назарете (*an-Nāṣira*), селении в стране Палестинской в Сирии (*aš-Šām*). Утверждалось и другое[2].

Христиане — это община ʻӢсы — мир ему! — и книга их — Евангелие (*al-Inǧīl*). И в отношении происхождения этого слова [*al-Inǧīl*] существует расхождение на три толка, о которых рассказал Абӯ Джаʻфар ан-Наḫḫāс в «Ремесле писарей»[3]. Первый из них — что оно взялось из речения [арабского] *naǧaltu*,

[1] Коран 3:52 (45).

[2] См., напр.: ал-Фаḫрӣ, ʻАлӣ ибн Муḥаммад ибн ʻАбдаллāх, *Китāб талḫӣṣ ал-байāн фӣ ẕикр фираḳ ахл ал-адйāн (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер)*. Факсимиле рукописи. (Памятники письменности Востока, 84). М., 1988, л. 39б–40а.

[3] an-Naḥḥās (–ок. 949), Abū Ǧaʻfar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ismāʻīl, *Ṣināʻat al-kuttāb*. Bayrūt, 1990, ṣ. 102.

как если бы «извлек его», в том смысле, что изучающий извлек его из истины. Второй из них — что оно взялось из речения *tanāǧala*, как если бы «перессорились друг с другом», потому что ни об одной из ниспосланных книг не препирались так, как об этой. Это сказал Абӯ ‘Амр аш-Шайбāнӣ[4]. Третий — что оно взялось от *an-naǧl* в смысле «корень/основа», потому что это корень/основа науки, с которой ознакомил Бог посредством его Свое творение. Потому называется родитель *naǧl*, что он корень своего потомства. Итак, упомянутые этимологии [обнаруживают] склонность говорящих о них к тому, чтобы считать слово *al-Inǧīl* арабским, тогда как оно, кажется, еврейское, потому что язык ‘Ӣсы — мир ему! — был еврейским, и автор «Наставления стремящемуся»[5] говорит, что смысл *al-Inǧīl* у них — «благовестие».

Знай же, что христиане в целом согласны в том, что Марйам была беременна Христом — мир ему! — и родила его в Вифлееме в стране Иерусалимской в Сирии (*aš-Šām*), и он говорил в колыбели, и что, когда евреи [272] осудили Марйам за это, — мир ей! — она убежала со Христом — мир ему! — в Египет и затем вернулась с ним в Сирию (*aš-Šām*), когда ему было двенадцать лет, и поселилась в вышеупомянутом селении, именуемом Назарет, и что, когда он был в конце дела своего, схватили его иудеи и донесли о нем губернатору кесаря, царя римлян, [поставленному] над Сирией (*aš-Šām*), и тот убил его и распял его, и пребывал он на древе [крестном] три часа, и затем выпросил его у губернатора кесаря муж из числа родственников Марйам, имя которому Иосиф–плотник[6], и похоронил его в гробнице, которую приготовил было для себя, в месте, где сейчас церковь, известная как [церковь] *al-Qumāma*[7]

---

[4] (–719/720); См. an-Naḥḥās, *Ṣinā‘at al-kuttāb*, ṣ. 126.

[5] Шамс ад-Дӣн ибн ал-Акфāнӣ (–1348); см. уточнение авторства далее в разделе о мелькитах. *Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid* [«Наставление стремящемуся к возвышеннейшим целям»]. Miṣr, 1900, ṣ. 53–54.

[6] Иосиф–плотник отождествлен с Иосифом Аримафейским (Мф 27, 57–58; Мк 15, 43; Лк 23, 50–52; Ин 19, 38).

[7] *al-Qumāma* означает «мусор». Многие исследователи полагают, что изначально это словосочетание — невоспринятое мусульманской традицией *kanīsat al-Qiyāma* «церковь Воскресения» (См. напр.: Le Strange, G., *Palestine*

в Иерусалиме, и что он пребывал во гробе его ночь на субботу, и день субботний, и ночь на воскресенье, и затем восстал с утра дня воскресенья, и затем увидел его апостол Петр, и он дал ему поручение[8], и что мать его собрала ему апостолов, и послал он их в [разные] страны для проповедания религии его, и в основе их двенадцать апостолов —

Петр, именуемый также Симоном и Шим‘ӯном–скалой, а также Андрей, брат вышеупомянутого Петра, и Иаков, сын Зайдӣ[9], и Иоанн–евангелист, брат Андрея, и Филипп, и Варфоломей, и Фома, известный как Фома–посланник, и Мат-

---

under the Moslems: A description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. [London], 1890, p. 202). Ал-Ḳалḳашандӣ приводит этому названию следующее объяснение: «[Елена, мать Константина, придя в Иерусалим,] спросила о древе распятия, и сообщили ей, что иудеи закопали его и сверху навалили мусора и нечистот. Она ужаснулась этому, вытащила его, вымыла, умастила, покрыла золотом и одела шелком, и унесла с собой в Константинополь для благословения, и построила на месте [обретения] его церковь, которая называется ныне “На мусоре”, от названия мусора, который был навален там». *Ṣubḥ al-a‘šā*, ğ. 13, ṣ. 283.

[8] Петр, в представлениях о нем ал-Ḳалḳашандӣ, явно, обладал незаурядными преимуществами. Здесь он упоминается сразу после рассказа о воскресении Христа, далее он фигурирует как первый в списке двенадцати апостолов, он же — первый из Евангелистов; составление канонов приписывается «его ученику» Клименту; первый из патриарших престолов — его престол в Риме, второй, в Александрии, — престол его «преемника в ней»; имя «папа» от Александрийского патриарха переходит к Римскому, «поскольку он преемник апостола Петра»; и перед его преемником простираются ниц цари. Этому можно предложить два объяснения. Первое находится в пятом томе *Ṣubḥ al-a‘šā*, в разделе, посвященном должностям и титулам (см. ниже). «Папа, — пишет там ал-Ḳалḳашандӣ, — стоит у христиан на месте халифа» (с. 472). Соответственно, отношение к халифу волей-неволей переносилось на папу и затем на Петра. Второе объяснение основывается на форме имени папы *al-pāp* (*там же*), выдающей французское произношение заимствованного слова. Возможно, некий беглый франк из Галлии нашел себе место в султанской канцелярии в Египте и произвел впечатление на ал-Ḳалḳашандӣ своими рассказами, или ал-Ḳалḳашандӣ воспринял характерное для «франков» отношение к папе из некоего свидетельства, содержащегося в одном из использованных им письменных источников.

[9] Чтение *Зайдӣ* вместо *Забадӣ* («Зеведеев») обусловлено, по-видимому, потерей одной из диакритических точек, в результате чего буква «йā’» была воспринята как «бā’». В то же время, нужно отметить, что имя «Зайдӣ» выглядит для арабского языка более правдоподобным, как производное от широко известного имени Зайд.

фей, известный как Матфей–десятинщик, и Иаков, сын Ḥалфы [Алфеев], и Симон Кананит, называемый также Шим‘ӯн, и Павел, называемый Фаддеем[10], а в иудействе его имя было Шāӯл, и Иуда Искариот, тот, который указал иудеям на Христа, чтобы схватили его, по утверждению их, и его место занял Вениамин.

И говорят, что он, после того, как послал тех из апостолов, которых он послал, поднялся на небо.

И они согласны в том, что четверо из апостолов принялись писать Евангелие, и это Петр, Матфей, Лука и Иоанн. И написали в нем жизнеописание Христа со времени рождения до времени вознесения его. И написал каждый из них по книге со своим порядком [повествования], на одном из языков. [273] Петр написал Евангелие на языке ромейском (*ar-rūmiyya*) в городе Риме, столице страны ар-Рӯм и приписал его своему ученику Марку, первому патриарху Александрии, поэтому он известен как Марк–евангелист, и говорят, что написавший его — сам Марк. Матфей написал свое Евангелие по-еврейски в Иерусалиме, и после этого Иоанн, сын Зайдӣ, перевел его на язык ромейский. Лука написал свое Евангелие по-ромейски и адресовал его одному из знатных людей ар-Рӯма, и еще говорят, что он написал его по-гречески (*al-yūnāniyya*) в городе Александрии. И написал Иоанн свое Евангелие по-гречески в городе Эфес, и еще говорят, что в городе Риме[11].

Аш-Шахрастāнӣ говорит[12], что заключение Евангелия Матфея такое: «Я посылаю вас к народам, как послал меня

---

[10] В издании слова «называемый Фаддеем» набраны мелким шрифтом, что позволяет думать, что это приписка, включенная в текст не к месту.

[11] Ср. у Ибн Х̮алдӯна: «И написал [Евангелие] Матфей в Иерусалиме по-еврейски, и перевел с него Иоанн, сын Зайдӣ (Забадӣ), на язык латинский (*al-laṭīnī*). И написал Лука Евангелие на латыни для некоторых знатных ромеев. И написал Иоанн, сын Зайдӣ (Забадӣ), Евангелие в Риме. И написал Петр Евангелие на латыни и приписал его Марку (*Murqās*), ученику его». *Muqaddimat Ibn Ḫaldūn* [«“Введение” Ибн Х̮алдӯна»]. T. I, pt. 1. Paris, 1858, p. 418–419 (Забадӣ); *то же*, Miṣr, 1327 [1909], ṣ. 258 (Зайдӣ).

[12] (1076–1153); *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastáni* / Ed. by W. Cureton. Pt. 1. London, 1842, ṣ. 173. См. о нем в: аш-Шахрастāнӣ, Муḥаммад ибн ‘Абд ал-Карӣм, *Книга о*

Отец мой к вам, идите же, проповедуйте/призывайте народы во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Затем собрались в Риме те из апостолов, которые отправились в Рим, и записали каноны христианской религии посредством Климента (*Aqlīmiš*), ученика апостола Петра, и написали число книг, которые нужно принимать и в соответствии с требованиями которых действовать. Это несколько книг, из них: четыре вышеупомянутые Евангелия, и Тора, та, которая у них [в употреблении], и собрание книг из книг пророков, которые были до Христа — мир ему! — то есть Иисуса сына Нунова, Иова, Давида, Соломона, — мир им! — и других.

Затем, когда умерли апостолы, христиане поставили им преемников, которых стали называть «патриархами» (*al-baṭārika*), что есть множественное число от слова «патриарх» (*baṭrak*), и это слово греческое, составленное из двух слов, одно из которых «патр» (*baṭr*), и смысл его < >[13], а второе — «иарх» (*yark*), и смысл его < >[14]. И я видел в переписке, [которую вел] ал-‘Ала̄’ ибн Мӯҫала̄йа̄[15], писарь аббасидского [халифа] ал-Ḳа̄’има би-амри-Лла̄ха[16], он написал «патриарх» (*faṭrak*), с заменой [буквы] «ба̄’» на «фа̄’». А в простонародье говорят «патриарх» (*batrak*), с заменой «ṭа̄’» на «та̄’». И он у них преемник Христа, ответственный за религию среди них.

[274] Патриархов у них уже в древности было [пять], пять[17]

религиях и сектах (Кита̄б ал-милал ва-н-ниḥал). (Памятники письменности Востока, 75). М., 1984.

13 Примечание издателя: «В оригинале — пробел».

14 Примечание издателя: «В оригинале — пробел».

15 См. о нем: *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary* / tr. from Arabic by B^n Mac Guckin de Slane. Vol. II. Paris, 1843, p. 415.

16 Род. в 1001 г., правил в 1031–1075 гг. См.: Sourdel, D., *al-Ḳā’im bi-Amr Allāh* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IV. Leiden, 1997, p. 457–458.

17 Примечание издателя: «Ранее (т. V, с. 473 этого издания) были названы четыре, и престол Византия упомянут не был». Порядок перечисления престолов в указанном месте тоже другой: Рим, Антиохия, Иерусалим, (Александрия), причем издателем отмечено, что «(Александрия)» — «добавлено из Дау’», т. е. из сокращенного варианта *Ṣubḥ al-a‘šā — Ḍaw’ aṣ-ṣubḥ al-musfir wa-ğanī ad-dawḥ al-muṯmir* («Свет зари блистающей и сбор с древа плодоносящего»).

престолов, и на каждом престоле патриарх. Первый из них — в городе Риме, занимаемый преемником апостола Петра, направившегося туда для благовествования. Второй — в городе Александрия, занимаемый преемником Марка, ученика вышеупомянутого апостола Петра и преемника его в нем. Третий — в городе Византий, он же Константинополь. Четвертый — в городе Антиохия, который из числа форпостов и [находится] напротив современного Алеппо. Пятый — в Иерусалиме. И самым великим из этих пяти престолов был престол Рима, потому что он — место преемника апостола Петра, затем — престол Александрии, потому что это престол Марка, преемника его.

После сего договорились они об именах, которые они установили для должностей их религий[18] и назвали предводителя толка патриархом (*al-biṭrīq*); заместителя патриарха — епископом, и говорят, что епископ у них как бы муфтий; вроде кадия [судьи] — митрополит (*al-muṭrān*); вроде ḳāри’ [чтеца Корана] — священник; вроде предстоятеля в молитве, то есть имама, — католикос; заведующий церковью — диакон; а отделившийся к Владыке для делания — монах.

И было, что епископы называли патриарха отцом (*aban*), и священники называли епископа отцом (*aban*), и [таким образом] случилась у них общность в имени «отец» (*al-ab*), и происходили у них недоразумения. И придумали они для патриарха Александрии имя «папа» (*al-bāb*), и произносят его *al-pāpā*, добавляя [на письме] «алиф», и также *al-pāpah*, заменяя «алиф» на «хā’», а смысл этого у них — «отец отцов» (*abū-l-ābā’*), для отличения патриарха от епископа. И стал он известным под этим именем, и затем имя «папа» (*al-bāb*) было перенесено на патриарха Рима, поскольку он преемник апостола Петра, а название «патриарх» осталось за патриархом Александрии и другими обладателями престолов.

---

[18] В пятом томе *Ṣubḥ al-a‘šā* (с. 472 слл.) содержится раздел специально посвященный должностям и титулам, в значительной мере повторяющий приведенные здесь сведения. Английский перевод этого раздела был издан: Bosworth, C. E., *Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamlûk Egypt and Syria: Qalqashandî's Information on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment* // International Journal of Middle East Studies 3:1 (Jan. 1972), p. 59–74; 3:2 (Apr. 1972), p. 199–216.

وقد كان لبَطارِكَتِهم فى القديم خَمْسَةُ[(١)] كَرَاسِيّ، لكُلّ كُرسِيٍّ منها بَطْرَكٌ . الأوّل منها بمدينة رُومِيَة، والقائم به خَليفةُ بطرس الحَوَارِىّ المتوجه إليها بالبِشَارَة . والثانى بمدينة الإسْكَنْدرِيَّة . والقائم به خَلِيفةُ مرقس تِلْمِيذُ بطرس الحَوارِىّ المقدّم ذكره وخليفته بها . والثالث بمدينة بِزَنْطِيَةَ : وهى القُسْطَنْطِينِيَّةُ . والرابع بمدينة أَنْطاكِيَةَ من العواصم التى هى فى مُقَابَلة حَلَبَ الآن . والخامس بالقُدْس . وكان أكبَرُ هذه الكَرَاسِىِّ الخمسةِ كُرْسِىَّ رُومِيَةَ لكَونِهِ محلَّ خلافة بُطْرس الحَوَارِىّ، ثم كُرسِىّ الإسكندرية، لكونه كُرْسِىَّ مرقس خَليفَتِه .

ثم آصطلحوا بعد ذلك علىٰ أسماءٍ وضعوها علىٰ أرباب وظائف دياناتهم، فعبروا عن صاحب المَذْهَبِ بالبِطْرِيقِ، وعن نائِبِ البَطْرَكِ بالأُسْقُفّ، وقيل الأُسْقُفّ عندهم بمنزلة المُفْتِى، وعن القاضى بالمَطْرَانِ، وعن القَارِئِ بالقِسِّيس، وعن صاحِبِ الصلاة وهو الإمامُ بالجَاثَلِيق، وعن قَيِّمِ الكنيسة بالشَّمّاسِ، وعن المنقطع إلى المَوْلى للعِبَادَة بالرَّاهِب .

وكانت الأساقِفَةُ يُسَمُّون البَطْرَكَ أباً، والقُسُوسُ يسمُّون الأُسْقُفّ أباً، فوقع الآشتراكُ عندهم فى آسْم الأَبِ، فوقع اللَّبْس عليهم، فاخترعوا لبَطْرَكِ الإسكندرية آسم البَابِ، ويقال فيه البَابَا بزيادة ألف، والبابه بإبدال الألف هاء، ومعناه عندهم أبو الآباء : لتمييزِ البَطْرَكِ عن الأُسْقُفّ، فاشتهر بهذا الآسم، ثم نقل آسمُ البَابِ إلىٰ بَطْرَكِ رُومِيَةَ لكَونه خليفةَ بطرس الحَوَارِىّ؛ وبقى آسم البَطْرَكِ علىٰ بَطْرَكِ الإسكندرية وغيره من أصحاب الكَرَاسِىّ .

(١) تقدّم فى (ج ٥ ص ٤٧٣) من هذا المطبوع أنها أربعة ولم يذكر كرسىّ بزنطية .

Страница из каирского издания энциклопедии ал-Ḳалḳашандӣ

[275] Знай же, что христиане согласны в том, что Бог Всевышний один в существе и три в ипостасности, и истолковывают они существо (*al-ğawhar*) как сущность (*aḏ-ḏāt*), а ипостасность — как качества[19], [то есть] как бытие, знание и жизнь; и представляют сущность с бытием как Отец, сущность со знанием как Сын, и сущность с жизнью как Дух Святой. И выражают [понятие] о Боге как «божество» (*al-lāhūt*), а о человеке — как «человечество» (*an-nāsūt*), и называют познание «Слова, которое низвел Он на Марйам»[20], — мир ей! — и от которого она забеременела, Христом — мир ему! — и выделяют его единством [с человечеством] в отличие от других ипостасей.

И собралось из них триста восемнадцать, и еще говорят [триста] семнадцать[21], епископов из епископов их в городе Никее, в стране ар-Рӯм, в присутствии Константина, царя ар-Рӯма, при появлении Ария (*Aryūš*) епископа и речения его, что Христос — сотворен, и что вечный — это Бог Всевышний, и сочинили они догму, которую вывели из Евангелий своих, и которую назвали Символом веры — [объявив, что] кто отошел от нее, отошел и от религии христианской — и текст его, по тому, что упоминает аш-Шахрастāнӣ в «Религиях и сектах»[22], и Ибн ал-‘Амӣд[23], историк христиан, в своей «Истории», следующий:

Веруем в одного Бога Отца, Владыку всех вещей, и Творца того, что видимо и того, что невидимо, и в одного Сына Иисуса

---

[19] Ср. у Ибн ал-Акфāнӣ: «И сошлись они на том, что Бог один существом (*al-ğawhar*), то есть сущностью (*aḏ-ḏāt*), и три ипостасями, то есть качествами, и смысл ипостаси — личное качество». *Iršād al-qāṣid*, ṣ. 53.

[20] Коран 4:171/169.

[21] *Iršād al-qāṣid*, ṣ. 53.

[22] *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 174–175.

[23] Имеется в виду Джирджис ал-Макӣн Ибн ал-‘Амӣд (1205–1273), коптский историк, написавший «всемирную историю» под заглавием *al-Mağmū‘ al-mubārak* («Благословенное собрание») в двух томах, из которых первый остается неизданным. О Никейском соборе см.: *Vat. ar.* 168, f. 166v–167v. Благодарю А. С. Трейгера, позволившего мне воспользоваться имеющимися в его распоряжении копиями рукописей *al-Mağmū‘ al-mubārak*. Об Ибн ал-‘Амӣде см.: Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Bd. 1–5. Città del Vaticano, 1944–1953, Bd. 2 (Studi e testi 133), S. 348–351.

(*Ayšū‘*) Христа, Сына Бога, Первенца всех созданий, не сотворенного, Бога истинного от (Бога истинного)[24] из сущности Отца его, Который рукой его [=посредством его] усовершил міры и всякую вещь, который ради нас и ради нашего спасения сошел с неба и воплотился Духом Святым и родился от Марйам девы, распятого во дни Пилата и погребенного; затем восстал он на третий день и поднялся на небо и сел справа от Отца его; и он готов к приходу еще раз, чтобы судить между мертвыми [276] и живыми. И веруем в одного Духа Святого живого, который исходит от Отца его; и одно крещение в прощение грехов и (одно) Собрание/Церковь святую Христову[25], кафолическую; и воскресение тел наших и жизнь вечную во веки веков.

И положили вместе с ним каноны законов их, которые назвали вероучением (*al-haymanūt*). Затем собралось из них собрание в Константинополе по [поводу] притязаний Македония, известного как враг Духа Святого, и речения его, что Дух Святой — сотворен. И добавили в вышеупомянутый Символ веры текст: «И веруем в Духа Святого животворящего, исходящего от Отца» и прокляли того, кто после этого добавит [что-либо] к словам Символа веры или убавит от них. И разделились впоследствии христиане на многие разделения, из которых знамениты три отделения.

Отделение первое
Мелькиты — *al-malkāniyya*

Как сказал аш-Шахрастāнӣ, они суть приверженцы Малькāна, который появился в стране ар-Рӯм[26], чем и обусловлено, что

[24] Примечание издателя: «Дополнение из *al-‘Ibar* [Ибн Х̮алдӯна (1332–1406)]». Имеется в виду *Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-ḫabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘ağam wa-l-barbar wa-man ‘āṣarahum min ḏawī-s-sulṭān al-akbar* [«Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших величайшей властью»]. Būlāq, 1284 [1868], ṣ. 150. Вероятно, в рукописи, на основе которой осуществлялось издание *Ṣubḥ al-a‘šā*, пропуск вследствие гаплографии.

[25] *masīḥiyya*; возможно, графическое искажение близкого по начертанию *salīḥiyya* («апостольская»).

[26] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «Мелькиты (*malkā’iyya*) — приверженцы Малка

они [по названию] относятся к Малькāну, основателю их толка. И в некоторых сводных сочинениях я видел, что они [по их названию] относятся к Маркāну–кесарю, одному из кесарей ар-Рӯма, поскольку он покровительствовал толку их[27], и [что] еще называют их маркāниты (*markāniyya*), что затем было переделано на арабский лад как мелькиты (*malkāniyya*). Убеждение их [состояло в том, что] некая часть от божества вселилась в человечество, и пришли они к тому, что Слово, которое у них есть ипостась знания, объединилось с плотью Христа, и облачилось человечеством его, и смешалось с ним смешением [подобым смешению] вина (с молоком) или воды с молоком. И они не называют знание до облачения его Сыном, но Христос и то, во что оно облачилось, это — Сын. И говорят они, что существо (*al-ǧawhar*) — это не то, что ипостаси, а как описываемое и описание, заявляя о тройственности и говоря, что каждый из [трех], Отец, Сын, и Святой Дух, — Бог. К ним и обращено речение Всевышнего: «Не верные те, которые сказали: “Воистину, Бог — третий из трех”»[28]. [277] И они говорят, что Христос — превечный от превечного, и что Марйам родила Бога вечного, и приписывают отцовство и сыновство воистину Богу Всевышнему и Христу, держась внешнего (*ẓāhir*) того, что, как они утверждают, имеет место в Евангелии из упоминания Отца и Сына. «Небеса готовы распасться от этого, и земля разверзнуться, горы пасть прахом от того, что они приписали Милосердному сына. Не подобает Милосердному брать Себе сына. Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милосердному только как раб»[29].

Затем говорят они о Христе, что человечество его — общее, а не частное, и что убиение и распятие произошли с человечеством и божеством вместе взятыми, как то передает аш-Шахрастāнӣ в «Религиях и сектах», хотя шейх Шамс ад-Дӣн

(*malkā*), который появился в ар-Рӯме и захватил его, и большинство [жителей] ар-Рӯма — мелькиты». *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 173.

[27] Очевидно, имеется в виду император Маркиан (392–457). См.: Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. II: A. D. 395–527. Cambridge, 1980, p. 714–715.

[28] Коран 5:73 (77).

[29] Коран 19:90 (92)–93 (94). Пер. И. Ю. Крачковского.

ибн ал-Акфа̄нӣ в своей книге «Наставление стремящемуся»[30] передает, как ему показалось, что они утверждают, что распятие произошло с человечеством, а не с божеством.

Также из убеждений их то, что возвращение [к иной жизни] и собирание [на Суд] будет телами и духами вместе взятыми, как в [утверждении], включенном в вышеупомянутый Символ веры, и что в иной жизни наслаждения плотские — едой, питием и сношением и другое, как говорят и мусульмане.

Из второстепенных же [их особенностей] то, что они не обрезываются, и что бывает, кое-кто из них ест мертвечину.

Принимающие толк мелькитов — ромеи и франки, и те, кто к ним примкнул.

Мелькиты верят в повиновение папе, который есть вышеупомянутый патриарх Рима, и как сказано в «Луге благоуханном»[31], из правил папы [следующее]: если встречается с ним царь из царей христиан, то простирается [этот царь] на животе своем перед ним и продолжает целовать ноги его, пока тот не прикажет ему встать.

[278] Отделение второе
Яковиты — *al-ya‘qūbiyya*

Они последователи Диоскора, бывшего в старые времена патриархом Александрии, он восьмой из патриархов их со времени Марка–евангелиста, заместителя апостола Петра в ней. Ибн ал-‘Амӣд в своей «Истории» говорит, что приверженцы его толка были названы яковитами, потому что его имя в отрочестве (*fī-l-ġilmāniyya*) было Иаков[32]. Но еще говорят, что у

[30] *Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid*. Miṣr, 1900, ṣ. 54.

[31] al-Ḥimyarī, Muḥammad ibn ‘Abd Mun‘im, *Ar-Rawḍ al-Mi‘ṭār fī ḫabar al-aqṭār* [«Луг благоуханный об известиях о странах»]. Bayrūt, 1975, r1984, ṣ. 275. Об ал-Х̣имйарӣ (XIII в.) см.: Крачковский, И. Ю., *Арабская географическая литература*. М., 2004, с. 441 слл.

[32] *al-Maǧmū‘ al-mubārak*. «И говорят, что называются они яковитами, потому что имя Диоскора в міру было Иаков». «В міру» в *BnF ar.* 294, f. 232r — *fī-l-‘almāniyya,* «в мірскости» или «в мірских» (архаичная форма); в *Vat. ar.* 168, f. 187r и в *Vat. ar.* 169, f. 167r — *fī-l-‘almāniyyīn*, «в мірских». Чтение «в

него был ученик по имени Иаков, и они [по названию] относятся к нему. А еще говорят, что был Севир (*Šāwīruš*), патриарх Антиохии, придерживавшийся мнения Диоскора, и был у него отрок по имени Иаков, и он, бывало посылал его к своим сторонникам, чтобы те держались за веру Диоскора, и были они [по названию] отнесены к нему. И еще говорят, что они были отнесены к Иакову Барадею (*al-Bardaġānī*), ученику Севира (*Sāwīrus*), патриарха Антиохии, который стал монахом в Константинополе и бродил по стране, проповедуя/призывая к толку Диоскора. Но Ибн ал-‘Амӣд говорит, что ничего подобного, яковиты [по названию] были отнесены к Диоскору задолго до этого[33]. Убеждение их [состояло в том, что] Слово превратилось в плоть и кровь, и стал Бог Христом.

Затем, кто-то из них говорит, что Христос — это Бог Всевышний. Ал-Му’аййад, владыка Ḥамы, сказал, что они говорят при этом, что он был убит и распят, и міp оставался три дня без Правителя[34]. Кто-то из них говорит, что проявилось божество человечеством, и стало человечество Христа внешностью Истины не путем вселения части в него, и не путем единства Слова, которое в статусе атрибута, но стал Он Сам, так же, как говорится, что ангел явился в образе человека, а шайтан явился в образе скота, как то сообщает Ниспослание [=Коран] о Джибра̄йле — мир ему! — речением Всевышнего: «принял он пред ней обличие совершенного человека»[35].

И большинство из них говорит, что Христос — сущность одна, но что она при этом из двух сущностей, и иногда они

отрочестве» (*fī-l-ġilmāniyya*), по-видимому, обусловлено тем, что слово *‘almāniyya* ал-Ḳалḳашандӣ или его предшественниками, переписчиками или издателями было не понято.

[33] *al-Mağmū‘ al-mubārak. Vat. ar.* 168, f. 194r.

[34] Имеется в виду Абӯ-л-Фида̄’ (1273–1331), носивший титул «ал-Малик ал-Му’аййад». См. о нем: *Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. Т. 4. (Памятники письменности Востока, 116). М., 2002, с. 210–211. Данное высказывание Абӯ-л-Фида̄’ приводит со ссылкой на Ибн Ḥазма (994–1064): *Muḫtaṣar ta’rīḫ al-bašar* [«Краткое изложение истории человечества»]. Ğ. 1. Būlāq, [s. a.], ṣ. 95. Ср.: Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī, *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal* [«Разбор религий, ересей и сект»]. [al-Qāhirah], 1321 [1903], ğ. 1, ṣ. 49; ğ. 5, ṣ. 117.

[35] Коран 19:17. Пер. И. Ю. Крачковского.

говорят, что природа одна из двух природ; сущность Бога вечного и сущность человека новосозданного обе составились составлением [279] души и тела, и стали обе сущностью одной, ипостасью одной, и он — всецело человек и всецело Бог. И говорят: человек стал Богом, а не наоборот, и не говорится, что Бог стал неким человеком; как кусок угля, брошенный в огонь — говорится, что стал кусок угля огнем, и не говорится, что огонь стал куском угля, и он поистине не огонь абсолютный, и не кусок угля абсолютный, но горящий уголь.

И говорят, что Слово объединилось с человеком частным, а не общим, и иногда выражают единство [понятиями] смешения, облачения и вселения, наподобие тому, как изображение человека оказывается в зеркале.

Кто-то из них говорил, что Слово не взяло от Марйам ничего, но прошло через нее, как вода проходит через водосточный желоб, и то, что представало глазам как облик Христа — мир ему! — это как видимость и изображение в зеркале, и что убиение и распятие сказались именно на видимости.

Другие из них утверждали, что Слово, временами входило в плоть Христа, и тогда исходили от него знамения, такие как оживление мертвых и исцеление слепорожденного и прокаженного, и в некоторые времена отлучалось от него, и тогда он испытывал страдания и мучения.

И затем они говорят, что возращение [к иной жизни] будет именно духовным, что в ней наслаждение — покой и радость, а не еда, питие и сношение[36].

Из второстепенных же [их особенностей] то, что они обрезываются, и не едят животное, кроме как после очищения. И уже рассказал Ибн ал-‘Амӣд[37], историк христиан, что когда Диоскор, основатель толка яковитов, пришел к тому из вышеупомянутого яковитского толка, к чему он пришел, было в тот

---

[36] У аш-Шахрастāнӣ подобное утверждение помещено в разделе о мелькитах в следующем виде: «И среди христиан кто-то сказал, что собирание [на Суд будет] без тел, и сказал, что конец злодеев при воскресении — это грусть, печаль и неведение, а конец добрых — радость, ликование и ведение, и отрицали они то, чтобы в раю было сношение, еда и питие» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 175).

[37] *al-Maǧmū‘ al-mubārak. Vat. ar.* 168, f. 186r–187r.

день поднято дело его к Маркāну—кесарю, царю ар-Рӯма, и потребовал его в город Халкидон, в стране ар-Рӯм, и собрал ему шестьсот тридцать четыре епископа, и препирались в присутствии царя, и провалился [Диоскор] в прениях, и заговорила с ним жена царя, а он ответил ей неподобающе, и ударила она его по щеке своей рукой, и принялись присутствовавшие его бить, и [затем] был [отправлен в] изгнание, и двинулся он в Иерусалим [280] и пребывал в нем, и последовал за ним народ Иерусалима и Палестины, и Египта и Александрии, и также последовали за ним нубийцы и эфиопы, и [стоят] они на сем до сих пор.

Отделение третье
Несториане — *an-nasṭūriyya*

Из сообщения Ибн ал-‘Амӣда[38] следует, что они сторонники Нестория, патриарха Константинополя, и рассказывают о нем, что по толку его, Марйам — мир ей! — не родила Бога, но именно родила человека, и что объединился Он [с ним] в воле, а не в сущности (*aḏ-ḏāt*), и что он Бог вовсе не поистине, а по дару и чести. И говорят: два существа (*al-ǧawharayn*) и две ипостаси. И что Кирилл, патриарх Александрии, и патриарх Рима стали прекословить ему в этом. И собрал им двести епископов в городе Эфес, и отвергли они то, что сказал Несторий, и заявили о его неверности, и был он сослан в Иẖмӣм [Панополис], который на плоскогорье Египетском, и умер в нем. И проявился толк его в христианах Востока из Газарты Евфратской и Мосула, и Ирака и Персии.

А по тому, что упомянул аш-Шахрастāнӣ[39] в «Религиях и сектах», они [по своему названию] относятся к Несторию Мудрому, который проявился во время ал-Ма’мӯна[40] и изменял

[38] *al-Maǧmū‘ al-mubārak*. *Vat. ar*. 168, f. 182r—184r.

[39] *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 175. См. также: ал-Фаẖрӣ, *Китāб талẖӣṣ ал-байāн фӣ ḏикр фираḳ ахл ал-адйāн*, л. 40б—41а, с. 39—40.

[40] С Несторием Константинопольским в данном месте, очевидно, ошибочно отождествлен носивший то же имя деятель более поздней эпохи — времени правления ал-Ма’мӯна. Можно предположить, что последним мог

[написанное] в Евангелиях по произволу своего мнения. И говорил он, что Бог Всевышний один, обладатель трех ипостасей — бытия, знания и жизни, — и что эти ипостаси не дополнительные к сущности (*aḏ-ḏāt*), и что они не есть она. И что Слово объединилось с плотью Христа — мир ему! — не путем смешения, как то, к чему пришли мелькиты, и не путем видимости, как то, что говорят яковиты, [281] а подобно сиянию солнца в окне, или как отпечаток вырезанного на перстне[41]. Аш-Шахрастāнӣ говорит, что под этими словами он подразумевал, что Он один существом (*al-ǧawhar*), что Он не составный какого-либо рода, но что Он простой и один. А под жизнью и знанием имел в виду две ипостаси (*al-uqnūmayn*), два существа (*al-ǧawharayn*) то есть две основы, два начала міра[42].

быть Несторий, епископ Нухадры, в северной Месопотамии, бывший представителем движения сирийских «мессалиан», проповедовавших достижение Боговидения путем аскезы (См. об этом движении: Трейгер, А., *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?* // Символ № 55, Париж—Москва, 2009, с. 121–149; о Нестории Нухадрийском см. с. 141). Аргументом в пользу этого может служить то, что в тот же раздел аш-Шахрастāнӣ включил описание учения «мессалиан» (*al-muṣallīn*), в котором сообщается следующее: «Говорили они о Христе подобно тому, что говорил Несторий, но они говорили, что если человек будет усердствовать в делании, перестанет питаться мясом и жиром и отвергнет страсти душевные и животные, станет его существо чистым, так что достигнет он Царства Небесного и увидит Бога Всевышнего воочию» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 176). См. также в ук. соч. ал-Фаẖрӣ (л. 41а).

[41] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «...но как сияние солнца в окне или на хрустале, или как отпечаток вырезанного на перстне» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 175), у Абӯ-л-Фидā’: «Слово просияло на плоти Христа, как сияние солнца в окне или на хрустале» (*Muẖtaṣar ta’rīẖ al-bašar*. Ğ. 1. [Būlāq], [s. a.], ṣ. 95), а также у Ибн ал-Акфāнӣ: «Выделились несториане речением их, что божество просияло на человечестве, как блистание солнца на куске хрусталя, и проявилось в нем, как отпечаток вырезанного на перстне» (*Iršād al-qāṣid*, ṣ. 54). Аш-Шахрастāнӣ упоминает подобные образы также в самом начале раздела о христианстве вообще: «...и кое-кто из них говорит, что просияло [Слово] на плоти сиянием света на прозрачном предмете, и кое-кто из них говорит, что оно впечаталось в ней впечатыванием гравировки в куске воска» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 174).

[42] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «Самый похожий из толков на толк Нестория об ипостасях — это положения Абӯ Хāшима из му‘тазилитов, и он подтверждает различные особенности одной вещи и имеет в виду, говоря это, что Он по существу один, т. е. не есть составный какого-либо рода, но что Он про-

И говорит: есть из них те, кто утверждает о Боге Всевышнем, что у Него есть свойства, дополнительные по отношению к существованию, жизни и знанию, как то: могущество, волеизъявление и [другие] подобные этим двум. Из них есть те, кто распространяет речение, что каждая из трех ипостасей — говорящий, живой, Бог[43]. И из них есть те, кто говорит, что Бог один, и что Христос начал быть от Марйам — мир ей! — и что он — раб благой, сотворенный, которого создал Бог Всевышний и назвал его Сыном по усыновлению, а не по рождению и объединению[44]. Затем, [говоря] об убиении и распятии, они противоречат толку и мелькитов, и яковитов, и говорят, что и убиение, и распятие произошли со Христом со стороны человечества, а не со стороны божества, потому что Бог не подвержен страданиям. И владыка Ḥамы сказал, что они у христиан как му‘тазилиты у нас[45].



стой и один; и имеет в виду под жизнью и знанием две ипостаси, два существа, т. е. две основы, два начала міра» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 175). Об Абӯ Хāшиме (–933) см.: Gardet, L., *Al-Djubbā'ī* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Leiden, 1991, p. 570.

[43] Ср. в ук. соч. аш-Шахрастāнӣ (ṣ. 176).

[44] Ср. у аш-Шахрастāнӣ: «А Фотин (*Būṭīnūs*) и Павел Самосатский (*Būlī aš-Šamšāṭī*) говорят, что Бог один, и что Христос начал быть от Марйам, — мир им обоим! — и что он — раб благой, сотворенный, но что Бог почтил его и возвеличил его за послушание, и назвал его Сыном но усыновлению, а не по рождению и объединению» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, ṣ. 176).

[45] *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-bašar*. Ğ. 1. Būlāq, [s. a.], ṣ. 95; Ср. в ук. соч. аш-Шахрастāнӣ (ṣ. 175; см. перевод в прим. 42 настоящей публикации) и в ук. соч. ал-Фаḫрӣ (л. 40б).

Дмитрий Морозов

Ливанская миссия при дворе Анны Иоанновны

Выдающаяся по каллиграфическим и художественным достоинствам лицевая рукопись арабского перевода «Повести о Варлааме и Иоасафе»[1] известна в науке уже полтора века. Её подробное описание ещё в 1852 г. было дано Б. А. Дорном (1805–1881) с воспроизведением в оригинальной графике образцов текста вместе с соответствующими отрывками из греческого оригинала по имевшемуся в то время изданию, а также колофона и записей. В колофоне сообщается, что список был выполнен Йӯҳанной сыном Никӯлы Йāзиджӣ для «благородного отрока, любящего науку и образование... диакона Вахбы сына паломника Илйāса Ҳаллāṭа» двадцать второго ноября 1707 г., соответствующего 7215 г. от Адама и 1120 г. по Хиджре». Пересчёт двух последних дат даёт соответственно 1706 и 1708 годы.[2]

---

[1] РГБ. Ф. 179 (Арабские рукописи) № 83 = Ф. 201 (А. С. Норов) № 44. О рукописи см.: Dorn, B., *Ueber eine Handschrift der arabischen Bearbeitung des Barlaam und Josaphat* // Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie Impérial des sciences. T. 9. Saint-Pétersbourg, 1852, col. 305–323. Левочкин, Иван, *Повесть о Варлааме и Иоасафе в русской и арабской версиях* // Восточная коллекция 2/21 (2005), с. 55–70.

[2] С датировкой не совсем ясно. 7215 г. «от Адама», то есть по византийскому летоисчислению, соответствует по григорианскому календарю 12.9.1706–11.9.1707; 1120 г. Хиджры — 23.3.1708–12.3.1709. Кроме того, в соответствующий период существовали и расхождения в точке отсчёта лет от Рождества Христова. С приведённой датой «от Адама» формально совпадает приведённая дата «от Рождества Христова» в том случае, если был принят т. н. пизанский благовещенский стиль, при котором год начинался 25 марта предыдущего и, соответственно, числа лет с 25 марта по 31 декабря оказывались на единицу больше, чем при общепринятом в настоящее время отсчёте. Это тем не менее представляется очень маловероятным. Наиболее вероятной датой, но отнюдь не очевидной, можно считать 1707 г. В этом случае дата по византийскому календарю с годовым отставанием скорее свидетельствует о

Как выяснилось по недавно обнаруженным документам, с первым владельцем этой рукописи, «благородным отроком» через четверть века оказался связан любопытный эпизод в истории русской дипломатии, кажется, ранее не отмечавшийся исследователями. В Российском государственном архиве древних актов обнаружилась почти факсимильная копия письма, отправленного тем же самым Вахбой Ḫаллāṭом из Петербурга.

Эта копия хранится среди огромного фонда выдающегося немецкого востоковеда Георга Якоба Кера (Georg Jacob Kehr, 1692–1740), в своё время приглашённого в Россию для дипломатических нужд и преподавания восточных языков. Трудолюбивый и любознательный учёный тщательно собирал все сведения по Востоку, какие мог получить из имеющихся изданий и доступных рукописей и документов. Различные выписки и коллекционные материалы в фонде учёного распределены по тематическим подшивкам, практически отражавшим последнее слово науки того времени. В папке, посвящённой эпистолярному жанру на многих восточных языках, есть несколько писем на арабском языке, в разное время полученных самим Г. Я. Кером от знакомых с Востока или попавших к нему в качестве своего рода курьёзов. На одном и том же листе в этой папке обнаружились копии двух писем, отправленных из Петербурга в один и тот же день 1.12.1732 г., текст каждого

его теряющейся актуальности в определённой среде в эпоху перехода значительной части православных северной Сирии в унию с Римом. Несколько сложнее обстоит с датировкой по Хиджре, как правило очень надёжной. В этом случае опережение даты с округлением числа года (но без указания лунного месяца) можно отнести к издержкам введённого в Османской империи за тридцать лет до этого, в 1677 г. финансового календаря (красноречивый признак разрастающегося государственного кризиса — ранее сводить концы с концами нужды не было), когда нововведённый солнечный год уже успел отстать по номеру от традиционного лунного на единицу. В этом случае отдельные годы по солнечному отсчёту просто считались пропущенными, в том числе и номинально следующий за указанным в колофоне финансовый 1121 г. (См.: Цыбульский, В. В., *Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения*. М., 1964, с. 125–126). Можно не сомневаться, что такой двойной отсчёт лет приводил к различного рода неразберихе в датировках по Хиджре, до той поры вполне надёжных.

из них занимает одну сторону листа, причём сначала идёт обычной колонкой, затем продолжается на полях в перевёрнутом виде. Нетрудно догадаться, что на оборотной стороне каждого из обоих протографов был написан адрес, а обе копии отражают графическое расположение текста оригиналов. Несомненно, Г. Я. Кер был ознакомлен с текстом обоих писем при их перлюстрации и, движимый чисто научным интересом, на всякий случай снял копию. Учитывая известные обстоятельства периода «бироновщины», можно предположить, что немецкий перевод этих писем, сделанный Г. Я. Кером, мог сохраниться где-нибудь в бумагах Тайной канцелярии, а русского не было вовсе. На соседних листах в той же папке имеются черновые филологические заметки на немецком языке, затрагивающие и эти письма.

Ниже приводится арабский текст обоих писем и их максимально дословный русский перевод, сознательно сохраняющий неровный стиль оригинала.

После целования рук отца, благородного господина моего, благородного Йӯсуфа, да сохранит его Бог Всевышний!

Доводится до вашего благородного слуха, что ранее, будучи в городе Лейпциге мы отослали Вашему Присутствию расписку на сто золотых рукой Доминико Абрантани на синьора Франсиско Амацули. Дай Бог Всевышний, чтобы она уже пришла к вам в руки благополучно, и вы бы её положили для нас в банк как мы объяснили Вашему Присутствию, но мы до сего дня не имеем о ней известия, потому что Доминико Абрантани сообщил нам, что когда к нему придёт письмо от Вашего Присутствия, он отошлет его нам в Берлин, но оно к нам не пришло, и мы также не поехали в Берлин, но, дай Бог, чтобы она уже пришла к Вам в руки благополучно, в целости. Засим сообщаем Вашему Присутствию, что, когда мы были в Варшаве у султана Ляхов, было дано (?) нам от него письмо к султанше Московитов, и мы направились, после долгого пути и больших расходов прибыли благополучно в Богохранимый. Но, чтобы счастье не было полным, когда мы пробыли в городе неделю времени, пока не переговорили с министрами и мы улаживали наши дела, чтобы встретиться с ней и отдать ей письмо. И в тот день, когда мы хотели идти на аудиенцию, как вдруг Его Присутствие сын нашего дяди Ṭалаб входит к нам в дом, где мы живём, а у нас о нём не было никаких из-

РГАДА. Ф. 191 (Г. Я. Кер). № 67. Л. 141.

بعد تقبيل ايادي الاب المكرم سيدى خوري يوسف المكرم حرسه الله تعالي

المعروض علي مسامعكم الكريم ان سابقاً ونحن فى مدينة ليبسيا ارسلنا لحظراتكم بوليصه ماية دهب بيد ضومينيكو ابرانطاني علي السّنيور فرانسيسكو اماتصولي انشاالله تعالى تكون وصلت ليدكم في خير وحطيتموها لنا في البنك حكم ما شرحنا لحضرتكم لكن نحن الي يوم تاريخه ما عندنا منها خبر لان ضومينكو ابرانطاني عرفنا ان لما يجيه من حظرتكم جواب بيرسله لنا الي برلين فما جانا شي ونحن ايضًا ما رحنا الي برلين ولكن انشاالله تكون وصلت ليدكم في خير وسلامه ثم نخبر حظرتكم اننا لما كنا في فرشابيا عند سلطان اللاخ صح لنا منه مكتوب الى سلطانة المسكوب فتوجّهنا بعد سفر طويل ومصاريف كثيره وصلنا بالسَّلام لعند المحروسه من الله ولاكن حتي لا يكمل السَّعد بعد ما قعدنا بالمدينه جمعة زمان حتي تكلمنا مع المينيستريه ودلفنا امورنا حتي نواجها ونعطيها مكتوبها فيوم الدي بدنا نروح للمواجها والا حظرة ابن عمنا طلب داخل علينا للبيت مطرح الدى ساكنين وما كان عندنا عنه لا علم ولا خبر ما منعرف الا انه بالبلاد فوقعنا في دست حيره لاننا اثنين فرد كورته خفنا لا يحصل تعطيل فاعرضنا عليه اننا ندخل سوى شركه فما امكن يرضي قال كلمن يفتش علي شغله فرحنا نحن قدمنا مكتوبنا وشغلنا ولحقنا هو ايضًا قدم عرض حال وكلمن راح الي قناقه فبعد ثمانية آيام انعمت علينا بالدي قسمه الله تعالى وفي باصابورط وفضلنا وهو لسَّا قاعد بيستنا ونحن بقينا مسافرين الي الشفيز وهو قاعد في بتربورك بيستنا سمعنا من السرايا ما بيصير له شى لكن ما منعرف ونحن يوم تاريخه مسافرين من بتربورك الي اسطاكولم مدينة سلطان الشفيز تدعو لنا بالتسهيل لكى نحظر لعندكم بالسَّلام ونراكم بكل خيراً وعافيه واصلكم مكتوب لابن عمتنا الشيخ بو سرحان نرجوا من فضلكم ترسلوه لنا للبلاد ولاتواخدونا تكليف خاطركم ربنا يقدرنا علي مكافاتكم | ومنا تقبيل ايادي ابهاتنا المطارنه والرّهبان وكلمن سال عنا وانشا الله تعالى يا سيدي تكونوا وجهتم لاخونا الماية دهب من شاني يا سيدي لا يصير فيها اهمال لان بتفهموا انهم في غاية الديون فربنا يسهّل ونحظر عن قريب لتقبيل اياديكم والدعا ومني تقبيل ايادى الخوري اندراوس المكرم وكاتبه محبكم الداعي وهبه خلاط يقبل اياديكم ولمن دكرنا وارجوا من قدسكم ادا كتبتم للاخوان الدي بالكورنا تعرفوهم اني طيب وبخير والدعا حرير فى بترس بورك اول كانون اول ١٧٣٢

вестий, мы знали только, что он в этих краях. Мы оказались в растерянности, потому что у нас одна двухместная карета, и мы испугались, как бы не произошло неудачи, и мы предложили ему поехать вместе, и мы предложили ему вступить вместе в компанию, но он не согласился, сказал: «Каждый занимается своим делом». Мы обрадовались, вручили наше письмо и наше дело, и он последовал за нами также, подал прошение, и каждый направился к себе домой. И через восемь дней облагодетельствовала нас тем, что предопределил Бог Всевышний, и есть паспорт, и мы продолжили, а он всё ещё ждёт, мы отправились в Швецию, а он находится в Петербурге, ждёт. Мы услышали во дворце, что у него ничего не будет, но не знаем. Мы сегодня отправляемся из Петербурга в Стокгольм, город султана Швеции/Шведов. Помолитесь за нас об облегчении, и прибудем к Вам благополучно, и увидим Вас в благополучии и здравии. А придёт к вам от сына нашей тётки шейха Бӯ Сирх̣а̄на, просим, пожалуйста, прислать его нам в страну. Не взыщите с нас за хлопоты, Господь наш сподобит нас отблагодарить Вас. Целуем руки отцов наших митрополитов, и монахов, и всех, кто спрашивает о нас. И дай Бог Всевышний, господин мой, чтобы Вы уже отправили нашему брату эти сто золотых для меня, господин мой, да не будет здесь небрежения, потому что, как Вы понимаете, они в больших долгах. Господь облегчит, мы скоро прибудем целовать Ваши руки и молиться. И я целую руки священника благородного Андра̄уса, и пишущий это, любящий вас и молящийся (за Вас) Вахба Х̮алла̄т̣ целует Ваши руки и тому, кто вспоминал о нас. И прошу у Вашего Священства, если будете писать братьям, которые в Ливорно, сообщите им, что я в добром здравии, и молитва (за Вас). Писано в Петербурге первого Ка̄нӯна первого [декабря] 1732.

РГАДА. Ф. 191 (Г. Я. Кер). № 67. Л. 141 об.

الي جناب حظره الآخوان العزاز الشيخ صخر والشيخ هيكل والشيخ خطار سلمهم الله تعالي اولاً مزيد الاشواق آلي روياكم في كل خيراً وعافيه والثاني انَّ سالتم عنا فاننا من كرم الباري تعالي بكل خيرًا وعافيه نرجوا لكم خيرًا من ذلك ثم نخبر حظرتكم علي ان نحن صار لنا انعام من سلطان اللاخ في مكتوب الي سلطانه المسكوب اننا نروح نتفرج فتوجهنا وكنا نمشي اربعين يوم ليل مع نهار في دروب كلها احراش ومويات ورمل خصرنا في هده السفر السفره مايه وخمسين دهب حتي دخلنا آلي مدينة سلطانة المسكوب فتمينا جميعه نولف حالنا واحكينا مع الوزير حتي نروح نواجها ولا حسّ ولا خبر فساعة الدى نحن رايحين نواجه والا الشيطان الكبير طلب داخل لعندنا للبيت مطرح الدي نحن ساكنين لا من اجا من بلاد الشفيز وانا ما كان عندي خبر الا من بالبلاد المراد عدنا التزمنا اعرضنا عليه الموافقه لكي لا يصير ضرر لا لنا ولا لهُ لان عقول الفرنج رفيعه فما رضي قال انا بفتش علي شغلي وانت فتش علي شغلك عدنا تركنا الامور ورحنا للسَّرايا للمواجها وراح هو في اترنا فدخلنا نحن عطيناها المكتوب عرض حال وبعده دخل هو ايضًا اعطاها عرض حال وكلمن راح الي قناقه فبعد ثمانية ايام طلع جوابي انا بقيت فضّلني بشويه انعام وفرمان وهو لسَّا ما طلع له جواب وصرت انا مسافر الي عند سلطان الشفيز وهو لسَّا قاعد بيستنا وانا بعد ما انفضيت سمعت من الوزير ان وقع في حقي كلام ولكن انا خلصت ورايح وهو لسَّا قاعد ما بعرف بيعطوه شي ام لا وهو عمال يتندم الدى ما شاركنا وبيقول ان ما بيعطوه شي يكون معلومكم ذلك ومنا السلام علي المشايخ اولاد خوكم واولادكم ومن بلود في جنابكم والدعا

حرر اول يوم شهر كانون الآول ١٧٣٢

خوكم يوسف صاهر　　　　في مدينة بترس بورك

يصل الي قرية غوسطه يسلم ليد الشيخ صخر الخازن المكرم

وانَّ سالتم عن شتويه هده البلاد قوي مره للغايه لان كان من اول تشارين بيقع الجليد والتلج والبر الشديد وتجلد البحور والنهور حتي تمشي عليهم الخيل والعربانات والناس فربنا يخلصنا علي سلام ويروينا وجهكم في خير والدعا

Их Присутствию дорогим братьям шейху Ṣаẖру, шейху Хайкалю и шейху H̱аṭṭāру, да сохранит их Бог Всевышний!

Во-первых, ещё большие желания видеть вас в полном благополучии и здравии. А второе — если спросите о нас, то мы от щедрости Создателя Всевышнего в полном благополучии и здравии, желаем вам благополучия от этого. Засим уведомляем Ваши Присутствия что нам сделалось благодеяние от султана Ляхов в письме к султану Московитов, что мы поедем, посмотрим. И мы отправились и ехали сорок дней днём и ночью по дорогам — сплошные леса, вода и песок. Мы потратили на эту поездку сто пятьдесят золотых, пока не попали в город султанши Московитов и завершили всё это, уладив наши дела. Мы говорили с визирем, чтобы пойти на аудиенцию к ней, и ни слуха, ни известия. И в тот час, когда мы собирались на аудиенцию, как вдруг большой сатана Ṭалаб входит к нам в дом, в котором мы живём, для тех (?), кто приехал из страны Шведов, и у меня не было известия, кроме как кто в стране. Тогда мы предложили ему договориться, чтобы не было вреда ни нам, ни ему, потому, что умы Франков тонкие, но он не согласился, сказал: «Я буду искать своё дело, и ты ищи свое дело». Тогда мы оставили дела и отправились во дворец на аудиенцию, и он отправился вслед за нами. И мы вошли, отдали ей письмо, прошение, а после этого вошёл он также и отдал ей прошение, и каждый направился к себе домой. Через восемь дней пришёл мне ответ, меня выделил некоторым благодеянием и грамотой, а ему до сих пор не пришёл ответ. И я еду к султану Шведов, а он до сих пор сидит, ждёт. А я после того, как ушёл, услышал от визиря, что был на мой счёт разговор, но я закончил и еду, а он всё ещё остаётся. Не знаю, дадут ли ему что-нибудь или нет. Он раскаивается, что не присоединился к нам и говорит, что ему ничего не дают. Да будет это вам известно. И от нас приветствие шейхам — детям вашего брата, и вашим детям, и за того, кто прибегает к Вашей Стороне молитва.

Писано в первый день месяца Кāнӯна первого [декабря] 1732 в городе Бутрус Бӯрк.

Ваш Йӯсуф Ḏāхир.

Отправить в селение Ġӯсṭа, вручить в руки благородного шейха Ṣаẖра аль-H̱āзина.

А если спро́сите о зиме в этой стране — до крайности сильно горькая: с начала октября лёд, снег и сильный холод. Моря и реки замёрзли, по ним идут лошади, повозки и люди. Господь наш убережёт нас в мире и покажет нам Ваше лицо в благополучии и молитва (за вас).

В изложенных с двух точек зрения событиях (в оригинале часто в одних и тех же выражениях) очень много неясного. Не совсем ясен адресат первого письма, священник Йӯсуф и упоминаемый в нём священник Андрāус. Кое-что проясняет второе письмо. Один из адресатов носит фамилию ал-Ḫāзин, отправитель — фамилию Д̣āхир. Обе — известные маронитские фамилии. Селение Г̣ӯст̣а, куда было адресовано второе письмо, находится в исторической области Кесруан с преимущественно маронитским населением. В адресате первого письма, священнике Йӯсуфе в этом случае соблазнительно видеть знаменитого маронитского учёного, известного в Европе как Иосиф Ассемани (Йӯсуф ас-Симʿāнӣ 1688–1768), а в священнике Андрāусе (достаточно редкое имя в арабо-христианской среде) — известного маронитского деятеля Андрāуса Искандара ал-К̣убрусӣ («Кипрского» (–1748), который, как и И. С. Ассемани, работал в Ватиканской библиотеке и также много путешествовал по Востоку, собирая для неё рукописи. В этом случае отсутствие адреса на первом письме легко объяснимо как его общеизвестностью, так и возможной одиозностью для нежеланных свидетелей. Последним обстоятельством, как видим, вполне оправдавшимся, объясняются и многочисленные тёмные места, понятные адресатам, надо полагать, с полуслова. В пользу этого предположения говорит, кажется, и упоминание банкиров с явно итальянскими фамилиями — «синьора» Франсиско (Франческо?) Амацули (Мацоли, Mazzoli?) и Доминико Абрантани (Abrantani — название города на западном побережье Италии между Неаполем и Римом).

Таким образом, найденные архивные документы затрагивают малоизвестные стороны дипломатии Польши, России и Швеции и, возможно, смогут заполнить какие-то пробелы в её истории. С другой стороны, можно констатировать, что труд, в своё время вложенный Йӯх̣анной сыном Ниḳӯлы Йāзиджӣ в книгу «Повести о Варлааме и Иоасафе» с безусловно педагогическими целями, не пропал даром.



Коротко об авторах
Brèves notices sur nos auteurs

Аржанов Юрий Николаевич — кандидат философских наук, участник исследовательского проекта при Университете Галле (Германия).

Бумажнов Дмитрий Федорович — Dr. phil., защитил две диссертации по предмету «Языки и культуры Христианского Востока» в 2001 и 2008 гг. в Университете г. Тюбинген. В настоящее время приват-доцент при Востоковедческом Семинаре Тюбингенского университета.

Дмитриев Кирилл Жоржевич — доктор филологических наук, научный сотрудник Семинара Семитистики и Арабистики Свободного Университета (Берлин), член Молодёжной Академии при Берлин-Бранденбургской Академии Наук и Национальной Германской Академии Естествоиспытателей «Леопольдина».

Кессель Григорий Михайлович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории восточного христианства Марбургского Университета.

Минов Сергей Валерьевич — докторант Иерусалимского Университета.

Морозов Дмитрий Александрович — филолог-арабист (выпускник ИСАА при МГУ), переводчик Российской государственной радиовещательной компании «Голос России», член Императорского Православного Палестинского Общества.

Притула Антон Дмитриевич — кандидат филологических наук, заведующий сектором Византии и Ближнего Востока в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

Саминский Александр Львович — кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Музея им. Андрея Рублева (Москва).

Селезнев Николай Николаевич — кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института философии РАН по науке, проректор Государственного Академического университета гуманитарных наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН.

Толстолуженко Михаил Юрьевич — сотрудник Библейско-богословского института св. апостола Андрея (Москва), аспирант Института восточнохристианских исследований при Университете Радбауда (Наймеген, Нидерланды).

Трейгер Александр Сергеевич — доктор философии (ислам и ближневосточное христианство), доцент университета Дальхауси (Канада).



Содержание

TABLE DES MATIÈRES

Мистика и аскетика

Памятники литературы

Памятники истории

La mystique et l'ascèse

Documents littéraires

Documents historiques

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'historie*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы



Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы